BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 38

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

por C. VAN GESTEL



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1959

C. VAN GESTEL

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1959

Traducción española de GABRIEL FERRER, O. P., sobre la segunda edición revisada y aumentada de la obra original francesa *La Doctrine sociale de l'Église*, de C. VAN GESTEL, O. P., publicada en 1957 por «La Pensée Catholique», de Bruselas

NIHIL OBSTAT: Fr. JESÚS M. AZAGRA, O. P.
Fr. VICENTE FORCADA, O. P.

IMPRIMI POTEST: Fr. MIGUEL GELABERT, O. P., Prior prov.

NIHIL OBSTAT: El censor, Dr. JUAN A. VENTOSA, Pbro.

IMPRÍMASE: Barcelona, 28 de diciembre de 1957
† GREGORIO, Arzobispo-Obispo de Barcelona

Por mandato de su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, Pbro., Canciller Secretario

Gráficas Condal - Clot, 102 y 104 - Barcelona

PRINTED IN SPAIN

Dep. legal B. 13.548 - 1958

A la memoria del
Padre RUTTEN, O. P.,
adelantado del movimiento
obrero cristiano en Bélgica.

EL AUTOR

ÍNDICE

Segunda parte

CONTENIDO DOCTRINAL DEL CATOLICISMO SOCIAL

PREFACIO

La primera edición de esta obra, publicada en 1952, mereció general aprobación, que se explica, principalmente, por la irradiación prestigiosa de la enseñanza social de la Iglesia y por la convicción de la responsabilidad social de los católicos.

Esta nueva edición ha tenido en cuenta las numerosas sugestiones que nos han sido hechas; pero, en particular, la acelerada evolución del catolicismo social, confrontado con todos los problemas del tiempo presente, por lo que hemos corregido considerablemente esta obra.

Todos los problemas que se refieren a la metodología de la doctrina social de la Iglesia, que resumimos ya en el primer capítulo de la precedente edición, fueron ampliamente estudiados en nuestra *Introducción a la enseñanza social de la Iglesia* [1]: relaciones entre la Iglesia y la cuestión social, causas del desorden social, fuentes del pensamiento católico, su valor, su evolución, las reglas de su interpretación. No volvemos sobre este particular en la presente edición.

En cambio hemos dedicado una especial atención al desenvolvimiento histórico del catolicismo social desde principios del siglo XIX, que fue y sigue siendo objeto de algunos trabajos de gran valor. Hemos procurado presentar una síntesis necesariamente provisional de los trabajos de Duroselle y de Rollet en Francia, de Muller y de Ritter en Alemania, de Rogier en los Países Bajos, de Reszohazy y otros en Bélgica. Al propio tiempo nos hemos dedicado a trazar un cuadro, lo más completo posible, de las distintas corrientes y escuelas de la doctrina social católica en el mundo actual. La primera parte de esta obra está dedicada a la exposición de este desenvolvimiento histórico.

La segunda parte vuelve sobre los temas fundamentales de la doctrina social de la Iglesia. El magisterio de la Jerarquía de la Iglesia

---

[1] *La Pensée catholique*, Bruselas [2]1953. Existen ediciones de este opúsculo en varias lenguas. *a*) En holandés: *Inteiding tot de sociale leer van de Kern*, Amberes 1955. *b*) En español: *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952. *c*) En inglés: *Catholic Social Doctrine. The Church's Teaching on the Principles of Sociology*, by Daniel O'Connor, C. V. S., Westminster, Maryland (U. S. A.) 1956. La edición portuguesa reúne en un solo volumen el citado folleto y la presente obra.

y principalmente el de S. S. Pío XII, como también los trabajos de la enseñanza científica, han proporcionado una mejora considerable durante estos últimos años: su eco se encuentra en las páginas dedicadas a los problemas de la propiedad y del salariado; a la condición y a la conciencia proletaria; a las reformas de estructura y especialmente a la cogestión; a la participación en los beneficios y a la copropiedad; a los problemas de las nuevas clases medias; a las nuevas tendencias dentro del liberalismo y del socialismo, etc.

Por dichas razones, esta obra intenta presentar una síntesis viva de las grandes líneas del pensamiento social católico, dentro del cual se integran las posiciones adquiridas del pasado y las respuestas nuevas a los problemas de nuestra época, los estudios científicos y las directrices del Magisterio de la Iglesia, según el método que justificamos en nuestra *Introducción*.

Este trabajo, que sirve de manual a los estudiantes que siguen nuestros cursos en la Facultad de ciencias económicas y sociales, de la Universidad católica de Lovaina, ha sido adoptado en muchos seminarios y facultades de ciencias sociales de varios países [2]. Al mismo tiempo nosotros lo destinamos a los dirigentes de nuestras organizaciones sociales, sacerdotes y seglares. Al objeto de ayudar a unos y a otros en sus pesquisas personales, no hemos dudado en multiplicar las referencias bibliográficas y tenerlas al día [3]. Que este trabajo, bajo los auspicios de la "Sedes Sapientiae", la augusta Patrona de nuestra Alma Mater, y según los deseos de los papas, pueda contribuir a la difusión y enriquecimiento de la doctrina de salvación de la Iglesia [4].

C. Van Gestel, O. P.

Lovaina, 4 de agosto de 1957, festividad de Santo Domingo de Guzmán

---

[2] Esta obra se ha publicado: *a)* En holandés: *Kerk en Sociale Orde, Historische ontwikkeling en leerstellige inhound van de sociale leer van de Kerk*, Lovaina 1956. *b)* En portugués: *A Igreja e a Questao Social*, Rio de Janeiro 1956.

[3] Los párrafos relativos al movimiento social en España y las referencias bibliográficas de obras en español han sido revisados y completados por don Emilio M.ª Boix y Selva, secretario general del Instituto Católico de Estudios Sociales, de Barcelona (nota del traductor).

[4] Hay, además, tantas ediciones de documentos pontificios y especialmente de las encíclicas y discursos de los soberanos pontífices, que nos es materialmente imposible referirnos a cada una de ellas.

Nos serviremos generalmente de la *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Acción Católica Española, Madrid ⁴1955 (= C. E. D.).

Recomendamos, además, ciertas colecciones, que citamos algunas veces:

1. Chevalier E.-J. y Marmy E., *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Friburgo de Suiza 1944.

2. *Les enseignements pontificaux*, editados por Desclée, Tournai; varios volúmenes; remitimos algunas veces al volumen titulado *La Pax interiéure des Nations*.

3. Para los documentos procedentes de S. S. Pío XII, véase: Utz A.-F., Gronter J.-F., y Savignat A., *Relations humaines et societé contemporaine*, 2 vol., Friburgo de Suiza 1956 (edición alemana bajo el título *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens: Soziale Summe Pius XII*).

PRIMERA PARTE

DESARROLLO DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA DESDE EL SIGLO XIX

CONSIDERACIONES PRELIMINARES.

Para escribir la historia completa de la doctrina social de la Iglesia sería necesario remontarnos hasta sus primeros orígenes. Efectivamente, en la predicación de Jesucristo, a partir del sermón de la montaña, en los libros del Nuevo Testamento, los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, y en las Epístolas, se encuentran los principios religiosos de un nuevo orden que fundan una comunidad de amor y de vida entre Dios y los hombres, pero que además, como aplicación y consecuencia de tales principios, unen a todos los hombres con los lazos de un nuevo amor fraterno. "Mirad cómo se aman." En efecto, esta caridad cristiana de la Iglesia primitiva se manifestó en seguida en una ética social, que espontáneamente dio lugar a las obras de asistencia social, como la de socorrer a los pobres y a las viudas, cuyo cuidado fue confiado por los apóstoles a los diáconos, al objeto de poderse dedicar totalmente al ministerio de predicación de la palabra divina (Act 6, 1-6).

Podríamos remontarnos más lejos todavía, a varios siglos antes de la fundación de la Iglesia. En efecto, la Iglesia es el cumplimiento de la espera del pueblo elegido; éste había recibido la promesa y la ley de Dios y estas enseñanzas se encuentran consignadas y conservadas en los libros del Antiguo Testamento. Ante el nacionalsocialismo, que perseguía a los judíos, el cardenal Faulhaber puso de manifiesto lo que nuestra civilización debe al pueblo elegido, depositario de las promesas divinas[1]. Ya en el Antiguo Testamento se encuentran los tesoros de las ideas sociales que la Iglesia de Jesucristo heredó desde su nacimiento. En este sentido, la doctrina social de la Iglesia es más antigua que la Iglesia misma.

Esta preocupación social de la Iglesia ha seguido a través de todos los siglos y se ha manifestado en formas e instituciones de toda clase,

---

[1] FAULHABER, Card. M. *Jundentum, Christentum, Germanetum*, Munich 1933. Estas cinco conferencias de Adviento fueron pronunciadas en 1932.

adaptadas a las necesidades diferentes de cada época y de cada pueblo. Pío XII pudo asegurar sin faltar a la verdad que, desde hace casi dos mil años, estaba vivo en la Iglesia «el sentido de la responsabilidad colectiva de todos por todos, que ha movido y mueve a los espíritus hasta el heroísmo caritativo de los monjes agricultores, de los libertadores de esclavos, de los curadores de enfermos, de los abanderados de la fe, de la civilización y de la ciencia en todas las épocas y en todos los pueblos para crear las únicas condiciones sociales que a todos pueden hacer posible y placentera una vida digna del hombre y del cristiano»[2].

Al propio tiempo se ha ido desarrollando a través de los siglos la doctrina social de la Iglesia; representa la aplicación y la extensión de sus principios de moral naturales y revelados a la vida de los hombres en sociedad, en función de las necesidades y de los problemas propios de cada época. Puede seguirse este desarrollo en las obras de los Padres de la Iglesia, en sus doctores, en los teólogos escolásticos, hasta en los escritores católicos de nuestro tiempo, que conoce la eflorecencia de la doctrina social [3].

Quien no quiera reconocer estos méritos históricos de la Iglesia dentro del terreno social demuestra su ignorancia o sus prejuicios. «En verdad puede asegurarse que la Iglesia, a imitación de Jesucristo, ha pasado a través de los siglos practicando el bien con todos. No habría ni socialismo ni comunismo, si los jefes de los pueblos no hubiesen desdeñado sus enseñanzas y sus maternales advertencias. Pero ellos han querido levantar sobre las bases del liberalismo y del laicismo otras construcciones sociales que, en su principio, parecen poderosas y grandiosas; pero pronto se ve que no tienen fundamentos sólidos; se derrumban miserablemente una después de otra, como ha de derrumbarse fatalmente todo aquello que no descansa sobre la única piedra angular que es Jesucristo» (Pío XII, encíclica sobre el comunismo ateo *Divini Redemptoris;* compárese León XIII, *Rerum Novarum).*

¿Ha sido infiel la Iglesia a su doctrina social en el siglo XIX?

A últimos del siglo XVIII y a principios del XIX, el problema social toma un nuevo carácter y unas nuevas dimensiones: la influencia de las ciencias naturales y su aplicación a la producción provocó una revolución industrial, que produce un prodigioso aumento de riquezas. Esta revolución técnica e industrial es acompañada y dirigida por los principios del liberalismo económico, que no reconoce ninguna

[2] *Radiomensaje de 1.º de junio de 1941,* C.E.D., p. 473, n.º 14.
[3] Véase nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia,* Madrid 1952.

norma de orden moral en la vida económica, ni freno alguno al interés privado. El capitalismo, nacido de la libertad y de la revolución industrial, al aumentar la suma de las riquezas, engendró unos abusos sociales espantosos: la explotación de los asalariados, del proletariado industrial, cuyas filas, al par también que la miseria, iban en aumento a medida de los progresos del capitalismo. El problema social del siglo XIX es el problema del proletariado explotado. El socialismo que, a mediados del siglo XIX, encuentra una expresión científica en el marxismo y empieza a organizarse en varios países, se atribuye el honor de haber sido él solo quien tomó la defensa del proletariado. Acusa a la Iglesia de no haberse interesado sino muy tarde por la causa de los trabajadores, y mucho tiempo después de haber comenzado los socialistas la lucha por la emancipación del proletariado.

Reproche injustificado.

Es muy conocida esta acusación que se repite sin cesar y que incluso sorprende vivamente a los mismos cristianos que no han estudiado la historia del movimiento social católico.

«Vosotros, los católicos —dicen—, solamente ante el temor del socialismo os interesasteis por las cuestiones obreras y por las reformas sociales. Durante tres cuartos de siglo, los obreros fueron víctimas de lamentables condiciones de trabajo, de salarios insuficientes y de la casi completa falta de las precauciones exigidas por la preocupación más elemental de higiene y seguridad. Los seguros sociales apenas si existían, y era, por otra parte, una amarga irrisión pedir a los obreros que hicieran ahorros regulares de los ingresos, tanto más menguados cuanto las familias numerosas eran regla en lugar de ser excepción. En esta época, la Iglesia no protestó o apenas si lo hizo. Nosotros, los socialistas, levantamos la bandera en defensa de las justas reivindicaciones obreras. Cierto que una sociedad mejor, cuyo advenimiento se nos decía próximo, pareció siempre muy lejana, y es natural que el entusiasmo de muchos de los nuestros se enfriara. En la vida de los partidos, como en la de los individuos, hay una primavera que jamás se repite. No es ésta una razón suficiente para abandonar ahora a los que defendieron nuestra causa cuando hacía falta tener valor.»

¿Qué católico puede leer sin emoción el pasaje en que Pío XI resume la misma objeción? Hablando de los que han «abandonado el campo de la Iglesia para pasarse a las filas del socialismo», escribe el Papa:

«Angustiados por nuestra paternal solicitud, Nos parece oir lo que muchos de ellos responden en son de excusa: que la Iglesia y los que se dicen adictos a la Iglesia favorecen a los ricos, desprecian a los obreros, no tienen cuidado ninguno de ellos; y que por eso tuvieron

que pasarse a las filas de los socialistas y alistarse en ellas para poder mirar por sí.

»Es, en verdad, lamentable, venerables Hermanos, que haya habido y aún ahora haya quienes, llamándose católicos, apenas se acuerdan de la sublime ley de la justicia y de la caridad, en virtud de la cual nos está mandado no sólo dar a cada uno lo que le pertenece, sino también socorrer a nuestros hermanos necesitados, como a Cristo mismo; ésos, y esto es lo más grave, no temen oprimir a los obreros por espíritu de lucro. Hay, además, quienes abusan de la misma religión y se cubren con su nombre en sus exacciones injustas, para defenderse de las reclamaciones completamente justas de los obreros. No cesaremos nunca de condenar semejante conducta; esos hombres son la causa de que la Iglesia, inmerecidamente, haya podido tener la apariencia y ser acusada de inclinarse de parte de los ricos, sin conmoverse ante las necesidades y estrecheces de quienes se encontraban como desheredados de su parte de bienestar en esta vida.

»La historia entera de la Iglesia prueba claramente que esa apariencia y esa acusación es inmerecida e injusta; la misma encíclica, cuyo aniversario celebramos, es un testimonio elocuente de la suma injusticia con que tales calumnias y contumelias se han lanzado contra la Iglesia y su doctrina" (*Quadragesimo Anno,* C.E.D., p. 417, número 50).

* * *

Para comprobar el fundamento de esta última observación basta leer el comienzo de la encíclica *Rerum Novarum.* Jamás los abusos que acabamos de evocar fueron denunciados con mayor precisión y energía.

León XIII no había esperado su elevación al trono pontificio para decir lo que pensaba de las consecuencias del liberalismo económico. Las ordenaciones que publicó, como arzobispo de Perusa, fueron traducidas al francés en 1878 y publicadas bajo el título *L'Église et la civilisation.* En ellas ataca el futuro Papa a los que ven en el obrero sólo «una máquina más o menos preciosa según sea más o menos productiva». Denuncia la intolerable existencia «de los pobres niños encerrados en las fábricas en que la tisis acecha en medio de sus fatigas precoces». Reclama finalmente «una legislación que ponga freno a este tráfico sin humanidad».

Una encíclica no es un manual de historia social o un tratado de economía política, y León XIII no juzgó necesario indicar todo lo que había sido escrito y realizado antes de 1891 por los católicos sociales de los grandes países industriales europeos. A petición suya habían sido ampliamente estudiadas las principales tesis de la encíclica por un grupo de especialistas reunidos primero en Roma, después en Friburgo de Suiza, de 1884 a 1891, bajo la presidencia de monseñor

Mermillod. La Unión de Friburgo no hizo más que ultimar la doctrina y los programas que durante muchos años habían elaborado los católicos sociales de diferentes países. Y entre los miembros de la Unión de Friburgo buscó León XIII «estas personalidades más competentes" de quienes dice Pío XI que su ilustre predecesor «las hizo llamar para consultarlas»[4].

El catolicismo social antes que el socialismo.

No es difícil y es más que nunca necesario probarlo por medio de textos indiscutibles y hechos concretos: los católicos sociales no esperaron que el socialismo se convirtiese en una potencia amenazadora, para deplorar los abusos del individualismo del último siglo y buscar los oportunos remedios.

Mas, antes de presentar dichas pruebas, prestemos atención a tres notas preliminares:

1. — Con excesiva frecuencia se presentan las cosas como si el catolicismo social hubiera nacido con *Rerum Novarum* (1891), y el socialismo comenzara a existir con la aparición del *Manifiesto comunista* de Karl Marx (1848). Estos dos conceptos son excesivamente simplistas y carecen de perspectiva histórica. Quien intentara escribir la historia completa de las ideas socialistas o colectivistas habría de remontarse a las remotas edades de la antigüedad [5].

Igualmente, quien quiera hacer una historia de las enseñanzas sociales católicas, ha de acudir a los orígenes de la Iglesia, e incluso, como ya hemos dicho, a los siglos anteriores.

En el Nuevo Testamento, los cuatro Evangelios, las Epístolas y los Hechos de los Apóstoles, como asimismo en la vida de las comunidades cristianas primitivas, encontramos un tesoro de principios sociales y, además, la fuente de un amor, de una abnegación comunitarias que el mundo antes nunca había conocido y que ya no desaparecerán jamás [6]. Los títulos de nobleza de la Iglesia, desde el punto de vista social, son tan antiguos como la Iglesia misma. Están rubricados con la sangre de su Fundador.

2. — No tiene la Iglesia por misión esencial resolver los problemas sociales ni promover el bienestar temporal. Su misión es más elevada: salvar las almas y asegurarles su felicidad eterna.

---

[4] RUTTEN G.-C., O. P., *La doctrine sociale de l'Église*, Lieja 1932, pp. 37-40; existe traducción española: *La doctrina social de la Iglesia*, Edt. Políglota, Barcelona 1936.

[5] Asimismo lo demuestra QUACK H.-P.-G. en su obra magistral: *De Socialisten, Personen en Stelssels*, Amsterdam 1912.

[6] *a)* GARRIGUET L., *Valeur sociale de l'Évangile*, París; *b)* STEINMANN A., *Jesus und die soziale Not der Gegenwart*, Paderborn [2]1922; *c)* DE LUBACH H., S. I., *Le Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, París 1952; *d)* THILS J., *Théologie et Réalité sociale*, Tournai 1952.

Así, cuando se quiera levantar la hoja de servicios prestados por la Iglesia y quiera fijarse su responsabilidad, no se le podrá hacer responsable de un estado de cosas que se encuentra fuera de su actividad o de su competencia. ¿Se le reprocha a una viña no producir trigo?

Mas, si la Iglesia no está encargada de asegurar el orden y el bienestar temporales, es innegable, desde San Agustín, que «aun dentro del dominio de las cosas caducas y terrenales procura tantos y tan señalados bienes, que ni más en número ni mejores en calidad resultarían si el primer y principal objeto de su institución fuese asegurar la prosperidad de la presente vida» [7].

3. — Se precisa además, para comprender el sentido, desarrollo y valor de la enseñanza y de la acción social de la Iglesia, situarse en su época. No se le puede reprochar a la Iglesia del siglo XIII no haber previsto ni resuelto los problemas del siglo XX. Ciertos estados de cosas que hoy nos parecen logrados, en el pasado siglo pertenecían todavía al dominio de las quimeras. En el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra, la Iglesia se halla sometida a las leyes del tiempo y del progreso: antes del descubrimiento de América, no existía el problema de enviar misioneros... Antes de que el capitalismo privado esclavizara al proletariado, no podía existir el problema de emancipar o liberar dicho proletariado. El problema social, en el sentido moderno de la palabra, no se plantea hasta el siglo XIX con el advenimiento del capitalismo privado de la gran industria [8].

Además, para formarse un criterio aproximado sobre la actitud de la Iglesia en esta época, hay que tener en cuenta que entonces tuvo que reunir todas sus fuerzas para defenderse de los ataques que le dirigió la Revolución francesa. El liberalismo, que oprimía a los trabajadores, alejó también a la Iglesia de la vida pública. La burguesía liberal, que se había hecho dueña de la vida económica y social, se apoderó igualmente del poder. Penetrada de las ideas del volterianismo, disputaba a la Iglesia toda intervención en la vida pública. Expoliada de sus posiciones en muchos países, la Iglesia no disponía más que de muy escaso clero, con poca formación para reconquistar su lugar en un mundo combatido por una ráfaga de nuevos errores. La vida de Pío IX (1846-1878), que pasó la mayor parte de su pontificado en el exilio, nos ilustra sobre la situación trágica de la Iglesia en este período turbulento de su historia [9]. Hay que estar alerta cuando se quiere juzgar la actitud de la Iglesia en materia social durante estos años. En esta perspectiva histórica, se comprende, no sin pesar,

[7] LEÓN XIII, *Immortale Dei*, 1 de noviembre de 1885. El Papa cita un texto de *De civitate Dei* de San Agustín. C. E. D., p. 49, n.º 1.

[8] VERSTRAELEN J., *Inleiding tot de geschie denis van de Arbeidersbeweging*, Bruselas 1949

[9] AUBERT R., *Le pontificat de Pie* IX (1846-1878). Colec. «Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours», t. 21, París 1932.

la ausencia de numerosos católicos en el terreno social; pero, al mismo tiempo, han de estimarse los méritos de los católicos sociales que, desde comienzos del siglo XIX, vieron y desenmascararon los abusos provocados por el naciente capitalismo, y procuraron encontrar remedio. Antes de que León XIII hubiese levantado su voz, antes de que Karl Marx hubiese publicado en 1848 su *Manifiesto comunista*, algunos católicos sociales iniciaron una actuación, aunque inconexa.

Hemos dedicado este capítulo a los adelantados del catolicismo social hasta la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891); el capítulo siguiente tratará del desarrollo ulterior.

Capítulo Primero

EL CATOLICISMO SOCIAL EN EL SIGLO XIX HASTA LA "RERUM NOVARUM"
(15 de mayo de 1891)

En nuestra época se puede escribir ya la historia social del siglo XIX y, en particular, la historia del catolicismo social: nos encontramos a la necesaria distancia que permite situar los acontecimientos en su perspectiva histórica; además, el catolicismo social, objeto de tantos estudios, conquistó inmediatamente el interés de los historiadores y dio lugar a la floración de una abundante literatura [10].

¿Qué hemos de entender por catolicismo social?[11]. En su origen se opone al catolicismo liberal; abarca todas las tendencias de inspiración católica que descubrieron durante el siglo XIX el problema social propio de la época, con sus aspectos y sus nuevas dimensiones, y que buscaron y preconizaron las reformas sociales.

---

[10] Citemos:

A. — Como repertorio general: MOODY J.-N., *Church and Society, Catholic social and political Tought and Movements* (1789-1950), Nueva York 1951, 958 pp.

B. — Para Francia:

a) DUROSELLE J.-B., *Les débuts du catholicisme social en France* (1822-1870), París 1951, 787 pp.;

b) ídem, *L'esprit de 1848*, en la colección de estudios: *1848: Révolution créatrice*, París 1948, 230 pp.;

c) ROLLET H., *L'action sociale des catholiques en France* (1871-1901), París 1947, 729 pp.;

d) ídem, *Les étapes du catholicisme social*, «Culture catholique», n.° 3, París 1949, 107 pp.;

e) ídem, *Sur le chautier social, L'action sociale des catholiques en France* (1870-1940), París 1955;

f) VAUSSARD M., *Histoire de la démocratie chrétienne*, t. I: *France, Belgique, Italie*, París 1956, 325 pp.

C. — Para Alemania:

RITTER E., *Die katholisch-soziale Bervegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volsksverein*, Colonia 1954, 525 pp.

D. — En Bélgica:

a) HAAG H., *Les origines du catholicisme libéral en Belgique* (1798-1839), Lovaina 1950;

b) REZSOHAZY R., *Histoire du catholicisme social en Belgique* (1842-1909), (tesis doctoral *pro manuscripto)*, Lovaina 1956.

[11] La expresión fue vulgarizada por G. GOYAU en su obra: *Autour du catholicisme social*, París 1912.

Tal expresión no significa que el catolicismo, antes de esta fecha, no fuese social, o que pudiese haber, al lado de un catolicismo social, otro que no lo fuese [12]. El social corresponde a la misma esencia del catolicismo, pero se manifiesta y debe manifestarse en unas formas diversas, según la diversidad de los tiempos y lugares, y según las exigencias de las distintas condiciones sociales. El carácter esencialmente social del catolicismo se prueba también en toda la historia de la Iglesia, desde sus orígenes, en particular en sus instituciones de caridad, constantemente renovadas y adaptadas a las necesidades de la humanidad sufriente. Este espíritu de caridad no se manifestó menos vivo en el siglo XIX que en los siglos precedentes; para probarlo bastará evocar la recia personalidad de Frédéric Ozanam (1813-1853), fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl», que, creadas en París en 1833, no tardaron en propagarse en el mundo entero.

No obstante, esta acción caritativa de la Iglesia, que formaba parte de una forma indisoluble de su solicitud pastoral, no representa todavía el catolicismo social en el sentido moderno de la palabra; esto es lo que hace resaltar claramente Duroselle: «Desde el momento en que uno se siente sorprendido por la gravedad excepcional de los problemas sociales, desde que no se habla más de los pobres, sino del pauperismo, de la caridad, sino de la economía de la caridad [13], desde que se cambia la limosna individual por la ambición de una acción colectiva, ha de abandonarse el dominio de la caridad tradicional para entrar dentro del catolicismo social» [14].

El catolicismo social se distingue, pues, de la caridad tradicional:

1. — Por la clara conciencia de un nuevo problema, el problema social causado por la evolución de la sociedad, que afecta en primer lugar a la clase obrera, pero que igualmente se extiende a todas las clases laborales.

2. — Por el esfuerzo en descubrir, ante los efectos del desorden social, sus causas, y para encontrar un remedio que no ataque solamente a los síntomas de los trastornos, sino a sus causas.

Así como la caridad procura socorrer a los miserables, el catolicismo social procurará prevenir la miseria social mediante unas reformas que descansen sobre la propia estructura de la sociedad.

Los católicos que, desde siglos, estaban acostumbrados a practicar la caridad, tuvieron que hacer un verdadero esfuerzo para pasar de la práctica de la caridad al catolicismo social. Los grandes reformadores sociales como monseñor von Ketteler, comenzaron su acción

---

[12] Véase nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

[13] La expresión «economía de la caridad» nos parece poco exacta; mejor diríamos ahora «economía social». Duroselle hace aquí alusión a la Sociedad de economía de la caridad fundada en 1846 por Armando de Melun y que abrió decididamente el camino a las reformas sociales: cf. DUROSELLE, o. c., pp. 216-217.

[14] Idem, p. 24.

por la caridad; pero no tardaron en darse cuenta de que la acción caritativa individual era incapaz de detener las terribles consecuencias de un régimen económico-social que engendraba la miseria social, y que, por lo tanto, era necesario reformar radicalmente este régimen.

Ya antes de 1848, cuando los efectos de la revolución industrial solamente se manifestaban en algunas regiones en las cuales los nuevos métodos de producción se habían introducido, los precursores católicos se dieron cuenta del nuevo problema social. Es a ellos a quienes dedicamos primero nuestra atención.

A) Los orígenes del catolicismo social en la primera mitad del siglo XIX

1. Los precursores del catolicismo social

En un interesante folleto: *Frente al problema social. ¿Es verdad que la Iglesia se desinteresa?* [15], Maurice Rigaux, S. I., ha reunido pruebas de la preocupación social de los católicos franceses durante la primera mitad del siglo XIX.

Desde 1838, el cardenal de Croï, arzobispo de Ruán, en su carta pastoral consagrada al descanso dominical, hace una requisitoria fulminante contra el trabajo de los niños.

En el estilo romántico de su época exclama:

«¿Qué cuidados más delicados y más conmovedores podrían prodigarse a la infancia pobre y desamparada? Objeto de las más delicadas atenciones, se le han abierto en todo momento asilos y escuelas. Mas, después de estas actividades dignas de elogio, ¿cuál es, en realidad, la suerte de la infancia? Abrid los ojos y mirad: los padres y los amos piden a estas tiernas plantas que den frutos en la estación de las flores; por fatigas excesivas y prolongadas en demasía, agotan su savia naciente, contada para apenas vegetar y perecer sobre un tallo ondulante y agostado. ¡Pobres niños! Que las leyes se apresuren a extender su protección sobre vuestra existencia, y que la posteridad lea con estupefacción sobre la frente de este siglo, tan satisfecho de sí mismo: "En estos días de progreso y descubrimientos se precisó una ley de hierro prohibiendo matar a los niños con el trabajo"» (pp. 107-108).

El 15 de noviembre de 1845, monseñor Rendu, obispo de Annecy, envía al rey de Cerdeña su *Informe sobre la cuestión obrera.* Estigmatiza en ella la situación del proletariado naciente:

«A la ambición de dominio y de gloria sucedió en la sociedad una inmensa ambición de dinero, que ha llevado a la industria al punto

---

[15] París 1935.

culminante de su poderío. A su vez la industria ha creado una población obrera que, aglomerada en ciudades especiales o en determinados puntos aislados, forma una sociedad aparte, dependiente de uno o varios jefes que disponen de ella, no por derecho de soberanía, sino por el de la necesidad, que es mucho más imperioso. Si esta clase no es en todos sitios la más numerosa, es, al menos, la más desgraciada de la sociedad, pues la sociedad todavía no se ha ocupado de ella. Entre los paganos estaba esta clase representada por los esclavos y en la Edad Media por los siervos. La esclavitud tenía su legislación dura, cruel, inhumana, ya que provenía del paganismo, que desconocía la ley de la caridad y de la humanidad. La ley feudal cuidaba de la conservación y subsistencia del siervo, y las costumbres cristianas suplían su imperfección. La legislación moderna nada ha hecho por el proletariado. Es verdad que protege su vida en cuanto es hombre, mas le olvida como trabajador, nada hace por su futuro, nada por su alimentación, nada por su progreso moral. La ley sólo ha visto el hombre; no ha visto al obrero...» (p. 109).

En sus cartas pastorales de cuaresma de 1837, 1838, 1839 y 1841, monseñor Belmas, obispo de Cambray, también se manifiesta preocupado por los abusos de que son víctimas los obreros. Denuncia «la sed inmoderada de riquezas (que) inmola a sus furias a los mismos que ella emplea, y les hace sacrificar su tiempo, sus fuerzas, su salud, por trabajos incesantes que exige de ellos, no abonándoles como recompensa sino una mínima porción de lo que producen, la cual corresponde apenas a una gota de sus abundantes sudores» [16].

Monseñor Affre, el arzobispo de París que dará su vida por la causa del pueblo cuando la revolución de 1848, dedica en 1843 una carta pastoral a los abusos sociales y presta su apoyo a la Sociedad de San Francisco Javier, que emprendía una acción social eficaz.

La más importante de las cartas pastorales sociales de esta época es la de monseñor Giraud, arzobispo de Cambray. Está dedicada a la ley del trabajo. El prodigioso desarrollo de la industria produjo una perturbación en la economía del trabajo. A excepción de unos pocos, los reformadores sociales olvidaron la religión en sus proyectos de mejoras. Es precisamente esta omisión la que quiere reparar el obispo, al exponer las doctrinas católicas sobre el trabajo. No que sea necesario asimilar el cristianismo «a no sabemos qué reino temporal de Cristo». Ahí está el error de la secta socialista: «Según sus adeptos, la realización del cristianismo está toda entera en el progreso y en el perfeccionamiento social: la redención se realiza aquí abajo...». «Sin duda veremos con alegría salir de las doctrinas del Evangelio todas las consecuencias favorables al bien material de los pueblos y Nos contribuiremos, como siempre lo hemos hecho, a su aplicación... Pero,

[16] DUROSELLE, o. c., p. 237.

mañana como hoy... diremos a nuestros hermanos: buscad primero el reino de Dios y su justicia».

Los remedios indicados por el prelado son la parte ínfima de su exposición: descanso dominical, condena de la opresión del débil por la edad y de la debilidad del sexo, de la reglamentación de la fecundidad de los matrimonios, de la explotación del hombre por el hombre que especula con su semejante como con un vil rebaño, estímulo a los industriales para las obras de asistencia y socorro [17]

Estos escasos documentos del episcopado francés no agotan la materia, no quieren por ello insinuar que toda la jerarquía del país, no más que la de otros, haya descubierto el nuevo problema social y, menos aún, su justa solución. En general los obispos de esta época no vieron, desde luego, en las nuevas estructuras y tendencias sociales, sino los daños que ellas producían a las almas, y proclamaron que un retorno religioso y moral sería suficiente, sin necesidad de una reforma de las propias estructuras[18]. Los pocos testimonios que hemos citado prueban, sin embargo, que algunos miembros del episcopado entraron en conocimiento de las nuevas condiciones sociales, y que no es cierto que la Iglesia hubiese cerrado los ojos ante la miseria de las muchedumbres. Hay que advertir que estos primeros testimonios se hicieron oir precisamente en las regiones industrializadas.

Encontramos parecidas preocupaciones entre los miembros del episcopado alemán. En 1835, la revista *Der Katholik* se ocupó del estado de «esclavitud en los países cristianos». El clero se preocupa de hacer cumplir el descanso dominical y eleva sus protestas contra el trabajo de los menores. El obispo de Speier, monseñor Weis, se dirige en 1842 al gobierno bávaro en súplica de que prohiba el trabajo en domingo. En una carta al rey de Baviera, le describe «la más desolada situación que jamás haya pasado el proletariado industrial»[19].

2. Las primeras encuestas sociales

Proceden de los católicos seglares, que fueron los primeros que se dedicaron a una descripción minuciosa de la miseria social y que, por lo tanto, comenzaron a ver el problema social.

En 1825, el doctor Fodéré publica su *Ensayo histórico y moral sobre la pobreza de las naciones, la población, la mendicidad, los hospitales y los niños expósitos* [20], en el que, en abierta oposición al liberalismo económico, preconiza una política de progreso social: pro-

[17] Cf. DUROSELLE, o. c., pp. 238-239.
[18] Idem, pp. 236-241.
[19] RITTER E., o. c., p. 63.
[20] P. DEFFRENNES le consagra un estudio interesante en los *Dossiers de l'Action populaire*, 25 de julio de 1935.

tección legal de los salarios, previsión social (accidentes de trabajo, enfermedad, vejez) y una acción en favor de las familias.

Otro médico francés, Villermé (1782-1863), presentó a la Academia de Ciencias Morales una encuesta sobre las condiciones de trabajo entre los obreros franceses de la industria textil. Es el famoso *Cuadro del estado psíquico y moral de los obreros, empleados en las manufacturas de algodón, lana y seda*[21].

Villermé, observador perspicaz, de juicio muy ponderado, declara: «Aconsejo a los jefes de empresa (y aquí dirijo mis reproches a gran número de ellos) que no consideren únicamente a sus obreros como simples máquinas de producción, de las que se deshacen cuando juzgan conveniente reemplazarlas por otras» (t. II, p. 358).

En el primer plano de la acción social cristiana encontramos, como avanzado, a Villeneuve-Bargemont (1784-1850). De 1815 a 1830 centra toda su atención sobre los problemas sociales en los diversos departamentos donde le reclama su cargo de prefecto: Montauban, Charente, Nancy, Lille. En una de sus obras, *El libro de los afligidos* (1828), escribe: «¿Por qué los jefes de empresa o los magistrados no velan para que las fuerzas de tantos desgraciados muchachos no se vean de este modo agotadas antes de la adolescencia? ¿Por qué descuidar la salubridad de los talleres? ¿Por qué no separar los sexos? ¿Por qué pagar un salario insuficiente para las necesidades más elementales de la vida y por qué, en fin, dejar debilitarse y degradarse de este modo a criaturas hechas a imagen de Dios?»[22]. Son estas palabras una reclamación del salario justo, de la protección de la infancia, de la higiene y de la moralidad en los talleres. Su gran obra *Economía política cristiana* (1834) contiene esta impresionante profecía: «Las masas proletarias, privadas del alimento moral y del bienestar físico, piden, a su vez, ser admitidas de grado o por fuerza en el reparto de los bienes de este mundo...» La transición «no puede operarse más que de dos maneras... por un retorno al estado de barbarie o por la aplicación práctica y general de los principios de justicia, de moral, de humanidad, de caridad». «Fundemos, pues, el sistema francés sobre una justa y amplia distribución de los productos de la industria, sobre la equitativa remuneración del trabajo, sobre el desarrollo de la agricultura...» No oculta que para esto es preciso efectuar «un cambio completo en las doctrinas sociales, colocar la prosperidad y el poderío de nuestro país no en los goces y provechos acumulados por

---

[21] Ensayo presentado a la Academia en 1837 y publicado en París en 1840 en dos partes. Véase: 1. RIGAUX M., o. c., pp. 20-27; 2. AINARD J., *Ceux qui ont voulu connaître les ouvriers: le Docteur Villermé*, en «Vie Intellectuelle», tomo 47, pp. 92 y ss.; pp. 252 y ss. (10 de enero y 15 de junio de 1937); 3. VERSTRAELEN J., *Inleiding tot de Geschiedenis van de Arbeidersbeweging*, Bruselas 1949, pp 114-115. Se halla un resumen de la obra de Villermé en DESLANDES M. y MICHELIN A., *Il y a cent ans. État physique et moral des ouvriers au temps du Libéralisme*, 2 vol., París.

[22] RIGAUX M., S. I., o. c., p. 146.

un determinado número de individuos, sino en el acomodo, moralidad e inteligencia de los más... El egoísmo industrial nos responderá sin duda: Maestro, estas palabras son duras. Para vosotros, tal vez. Pero son claras y dulces al corazón que no está cerrado a la justicia y a la caridad»[23].

Valerosamente propone en 1834 una serie de reformas que solamente serán aplicadas algunas docenas de años más tarde: Inspección legal de los talleres, abolición del trabajo para los menores de 14 años, separación de sexos en las fábricas, creación de cajas de ahorros y seguros, etc.[24].

3. La acción social caritativa

Que la Iglesia ante la miseria del proletariado hubiese puesto en práctica sus obras seculares y probadas de caridad, no ha de extrañarnos y mucho menos indignarnos. Un refrán flamenco dice que es de elemental prudencia remar con los remos de que se dispone; por lo tanto, la caridad continuamente renovada es la prueba irrefragable de la presencia del espíritu de Jesucristo en su Iglesia.

El joven universitario Frédéric Ozanam (1813-1853), en 1833 reunió a siete compañeros en su cuarto de estudiante para convencerles de que dedicasen su tiempo libre a socorrer la miseria de los pobres: tal fue el origen de las Conferencias de San Vicente de Paúl.

Ozanam, en su primera juventud, pasó por una aguda crisis religiosa. Salió de ella con una fe más viva y profunda. «Nosotros poseemos dos caminos: uno para buscar la verdad y otro para vivirla: durante toda nuestra vida, hemos de vivir la verdad»[25], decía. Él había oído celebrar las grandezas del cristianismo de los siglos anteriores; había leído *El Genio del Cristianismo* y conoció a su autor, Chateaubriand, que se había levantado en 1831, en 1834 en la «Revue Européenne» y en la «Revue des Deux Mondes», y más tarde en su *Essai sur la Litterature anglaise* y en las *Memorias de ultratumba*, contra «la incomprensible desigualdad de condiciones y de fortunas» en unas fórmulas a veces de extraordinaria energía, y que termina su *Essai* de una manera patética: «No pidáis a la multitud unas virtudes que estén por encima de la naturaleza... Un tiempo vendrá, un tiempo poderosamente libre, con toda la plenitud de la igualdad evangélica».

Sin embargo, para Ozanam, las glorias del pasado no podían dispensar del esfuerzo actual: ¡muy al contrario! Sus compañeros no creyentes le habían echado en cara, en varias ocasiones: «Tienes razón

---

[23] Ibid., pp. 149-150.

[24] Para darse una idea más completa del pensamiento de Villeneuve-Bargemont, véase la interesante obra de J. MEGRET y P. BADIN: *Anthologie du catholicisme social en France: de Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit*, París 1948.

[25] Citado por VAUSSARD, o. c., p. 32.

cuando exaltas las maravillas que ha realizado el cristianismo en el pasado, pero en la actualidad está muerto. ¿Dónde se encuentran las obras que dan testimonio de vuestra fe? ¿Qué hacéis los que pretendéis ser los mensajeros de la redención?» Ozanam aceptó el reto: con sus compañeros fundó la primera Conferencia de San Vicente de Paúl, cuyos miembros se comprometían a visitar con regularidad las casas de los pobres y ayudarles con sus propios medios y con los de los demás. La oración había de completar la ayuda material.

De todos son conocidos los enormes progresos de esta fundación: en 1853, año de la muerte prematura de su fundador, las Conferencias de San Vicente de Paúl tenían en París 2000 cofrades que asistían a 500 familias, la cuarta parte de las familias pobres de la ciudad. Inmediatamente, las Conferencias se propagaron también en varios países, entre otros en Bélgica y Alemania, donde se produjo una «Neubelebung der Caritas», una nueva vitalidad de la caridad [26]. En 1845 contaban ya con 9000 cofrades; en 1860 llegaron a los 50 000; en 1913 ascendían a 133 000 y en nuestros días a 275 000 [27].

El éxito de su fundación caritativa no debe, sin embargo, hacernos suponer que, para Ozanam, todo el problema social se limitase al eterno antagonismo de los ricos y los pobres, ni que su solución se concretase en la beneficencia individual. En la idea de Ozanam, las Conferencias no son más que una respuesta inmediata a las necesidades urgentes. «Es necesario saber situar esta acción dentro del cuadro social del último siglo. En el momento en que los obreros sin protección, sin organización, sin cuadros propios, abandonados del gobierno, explotados por los jefes de industrias, vivían en la miseria y el embrutecimiento, acogían con alegría todas las formas de consagración a su detestable suerte... Las Conferencias, en el espíritu de Ozanam, no tenían por fin sustituir con la limosna la justicia social. Más bien se proponían fortalecer la fe de las personas pertenecientes a las clases abandonadas con la práctica del socorro desinteresado y fraterno. Realizaban un trabajo oscuro, pero eficaz, con el acercamiento de las clases, que sólo podía efectuarse haciendo que las gentes ricas que lo ignoraban conociesen concretamente la miseria de los obreros» [28].

Pero el pensamiento de Ozanam no se detiene con este paliativo provisional: igual que sus amigos, entre los que se contaba el padre Lacordaire, descubre cada día más y más el fondo mismo del nuevo problema social; puede afirmarse que los que son llamados generalmente, por sus ideas de orden político, católicos liberales, fueron los auténticos precursores del catolicismo social.

Esta acción caritativa, a pesar de no ser una solución eficaz y definitiva, no por esto dejó de ser meritoria. Tuvo el particular mérito

[26] RITTER, o. c., pp. 19 y ss.
[27] LOUSSE E., *Huldebetoon aan Ozanam, Politica-berichten*, enero 1954, pp. 9-15.
[28] DUROSELLE, *L'esprit de 1848* en: *1848. Révolution créatrice*, p. 208.

de aliviar directamente la miseria de muchos. No somos nosotros los defensores de la falsa caridad que sirve para compensar a la injusticia; pero el hambriento no se ve directamente atendido por los programas y los sueños de una edad futura, por generosos que sean, sino solamente por el pan.

Con anterioridad a la realización de estas nuevas formas de previsión y acción sociales, la Iglesia recurrió al celo, a la inagotable abnegación de la colectividad cristiana; se esforzó por atenuar los efectos de esta deplorable situación social, con ejercicios de caridad cristiana y obras de beneficencia. Cuando algunos buscaban envenenar las llagas y hacerlas sangrar, ella se cuidó de curarlas y cicatrizarlas. Con justeza Montalembert, un ejemplo de emancipación social y de caridad cristiana, refutó el reproche de que los católicos no hacían nada: «¡Bien!... nosotros no hemos hecho nada, no hacemos nada, no queremos hacer nada por los pobres. Fundaciones, hospicios, asociaciones piadosas, limosnas individuales, ¡todo esto no es nada!... Mas vosotros, doctores de la nueva ley... ¿dónde están vuestras obras? ¿Dónde vuestra beneficencia? ¿Dónde vuestros servicios?... ¿Dónde vuestra abnegación para los niños? ¿Dónde vuestras Hijas de la Caridad, vuestras Hermanitas de los pobres, vuestros Hermanos para la educación del pueblo? ¿Qué habéis inventado? ¡Nada!... frases, frases siempre... frases gruesas de discordia y de motín, de guerra civil, de revolución; es decir, de miseria ...El obrero os pide pan y le dais escorpiones» [29].

Lo que Montalembert, con su talento oratorio, decía a su época, es valedero para todos los siglos de la historia y sigue siendo la realidad de nuestros días. Los que se arrogan el derecho de pedir cuentas a la Iglesia a propósito de su sentido y acción sociales harían mejor en examinar el balance de sus inmensos servicios en el dominio de las obras de caridad [30] y de comparar con ellas sus propias obras. ¿Osarían entonces pronunciar con tanta seguridad su requisitoria?

4. Corrientes de ideas católicas sociales en la primera mitad del siglo XIX

La situación de la Iglesia, a principios del siglo XIX, era grave: debilitada en el interior y amenazada en el exterior por los poderes políticos y las doctrinas hostiles, se encontraba ante un mundo que estaba conmovido por la Revolución francesa y por la revolución social, y que buscaba febrilmente darse nuevos cuadros políticos y so-

[29] LECANUET R. P., *Vie dum comte de Montalembert*, t. II, p. 430, París 1919, citado por RIGAUX, o. c., p. 179.
[30] CHENON E., *Le rôle social de l'Église*, París 1928, y GILLARD L., *Service Social*, Thuillies 1939.

ciales. Mientras trabajaba en su restauración interna, había de combatir al propio tiempo todo el cúmulo de errores que se extendían por el mundo y tomar de las enseñanzas del Evangelio las normas que podrían animar de espíritu cristiano las nuevas estructuras de una naciente sociedad.

a) *La escuela romántica.*

Chateaubriand (1768-1848), como hemos visto, se dio ya cuenta del problema social de su tiempo. En su obra *El Genio del Cristianismo* (1802), acepta el nuevo orden social, a condición, empero, de que se edifique sobre los fundamentos cristianos que hicieron en el pasado la grandeza de la civilización. «Los preceptos del Evangelio hacen al verdadero ciudadano.»

En esta época, la mayoría de los pensadores católicos buscan en el pasado no solamente la fuente de inspiración, sino también las estructuras políticas y sociales. Son tradicionalistas o conservadores: tal es el caso de Joseph de Maistre (1753-1821) y el vizconde de Bonald (1754-1840); ambos rechazan someterse al hecho consumado de la Revolución francesa; siguen soñando en una sociedad jerárquica, a ejemplo de la sociedad medioeval, cuya base sería la religión.

Igual tendencia se encuentra en las regiones alemanas: en Adam Müller (1779-1829), en su obra *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften* (1819); en von Busz (1803-1878), profesor de derecho en Friburgo, en Franz Baader (1765-1841), y otros; hay que advertir, sin embargo, que sus preocupaciones se refieren más al orden político que al orden social. En el transcurso del siglo XIX, sus concepciones corporativas darán paso a los programas de la política social, pero tomarán un mayor interés después de la primera guerra mundial, cuando la idea de «Sozialreform", de reforma social, ocupará el primer lugar y merecerá su confirmación en la encíclica *Quadragesimo Anno.*

El gran mérito de estos pensadores fue el de reintegrar los problemas de orden político y social dentro de las preocupaciones doctrinales de los católicos, y de hacer resaltar la significación de la Iglesia y de la religión por la vida pública. Ellos fueron quienes abrieron el camino a lo que en nuestros días se ha venido a llamar una teología de las realidades terrestres [31].

b) *Los católicos llamados liberales.*

El concepto «católicos liberales» se presta a confusión. En el contexto se trata de los católicos que, a diferencia de la escuela román-

[31] Para los autores alemanes, véase JOSTOCK P., *Der deutsche Katholizismus und die Ueberwindung des Kapitalismus*, Ratisbona 1932; SCHWER W. y MULLER Fr., *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus*, Augsburgo 1932, y las obras citadas de RITTER y de MOODY.

tica, aceptan la Revolución francesa y sus consecuencias, y al mismo tiempo quieren encontrar en ella los elementos de nuestra doctrina cristiana; acogen con entusiasmo la idea de la libertad como fundamento de un nuevo orden social y especialmente de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. «La Iglesia libre dentro el Estado libre.»

El jefe genial, atrayente y fogoso, de esta escuela fue Lamennais (1792-1854); después de la revolución de julio de 1830, fundó con sus amigos Lacordaire y Montalembert el periódico *Avenir,* cuya divisa era «Dios y libertad»; este periódico dejó de publicarse en 1831.

El liberalismo político de Lamennais y de sus adeptos no implicaba el liberalismo sobre el terreno social; protagonistas de las libertades modernas en la vida política, condenaban con energía los abusos del liberalismo económico: la explotación de los obreros, la primacía del provecho sobre los valores humanos, la preocupación de producir cada vez más sin cuidarse de un reparto equitativo de las riquezas producidas. No han, pues, de confundirse con la escuela de los católicos liberales de fines del siglo XIX (escuela de Angers). Al contrario, la escuela del *Avenir* pertenece a los precursores del catolicismo social; sus adeptos podrían ser llamados con un nombre de más reciente origen, el de demócratas cristianos. Ellos aportan una primera manifestación del catolicismo social en Francia, cuando asocian a la idea del progreso la elevación de la masa. Entre ellos cabe mencionar al abate Gerbert, más tarde monseñor Gerbet (1798-1864), que es más filósofo que reformador social, y, sobre todo Charles de Coux (1787-1864), que será el primer titular de la cátedra de economía política en la universidad católica de Lovaina después de su restauración en 1834, cargo que desempeñó hasta 1845. Había entregado al *Avenir* varios interesantes artículos sobre las causas de la miseria obrera, artículos que llamaron la atención y produjeron a Lamennais una entera confianza. La prosecución de su carrera no cumplió estas promesas [32]. De Coux vio en el industrialismo y en la concentración de capitales las causas inmediatas de la miseria obrera; ya en 1831 reivindica la libertad de asociación y el derecho del voto; no ve la salvación sino en el retorno completo hacia los principios cristianos y democráticos, inseparablemente unidos estos últimos a los primeros [33].

La insurrección de Lamennais, después de la condenación de sus tesis por Gregorio XVI, en su encíclica *Mirari vos* (15 agosto 1832), dispersó esta escuela y puso fin a su crecimiento. De no haber sido así, habría sido quizá la primera tribuna del catolicismo social [34].

[32] VAUSSARD, o. c., pp. 27-28.

[33] DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, pp. 36-59.

[34] El centenario de la muerte de Lamennais fue motivo de numerosas nuevas publicaciones dedicadas a su obra. Véase e. o.: 1. — «Europe», número extraordinario del centenario de la muerte de Lamennais, febrero-marzo 1954. 2. — Los estudios de los profesores Lousse y Haag, especialmente sobre la influencia de Lamennais en Bélgica, en «Politica-berichten», julio de 1954.

c) *Los "socialistas cristianos"*.

Los que se llamaron así aceptaron esta denominación, primero con una cierta reserva y luego con orgullo: fueron los reformadores católicos que siguiendo las huellas de Saint-Simon y de Fourier, quisieron abolir el capitalismo, o sea, la separación del capital y el trabajo, e instaurar un orden comunitario o socialista, por la reunión del capital y del trabajo.

El más grande de ellos es, sin duda alguna, Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865). Nació en Bélgica (Mattaigne, el 31 de marzo de 1796); estudió ciencias naturales y medicina. Militó algún tiempo en las filas de los carbonarios y estuvo a punto de ser ejecutado por haber tomado parte en una conspiración; de esta manera se aproximó un instante al sansimonismo. Materialista, se convirtió al catolicismo hacia 1830 [35]. Curioso espíritu y espíritu curioso, Buchez se afirmó como una personalidad de gran fuerza. Estaba íntimamente convencido del valor social del cristianismo, del cual hacía pública profesión, pero sin la práctica de los sacramentos, por no distanciar — decía — a muchos de sus compañeros. Rechaza categóricamente la lucha de clases y la «doctrina de la felicidad», orienta a sus numerosos discípulos por los caminos opuestos al materialismo histórico y al marxismo; tres de sus discípulos, tres jóvenes artistas, entre los cuales había el pintor Besson, se hicieron dominicos a ruegos del padre Lacordaire, el restaurador de la Orden de Santo Domingo, que estaba unido a Buchez por una estrecha amistad; a no tardar los otros fueron a la vez demócratas convencidos y cristianos ejemplares [36].

Buchez era un trabajador incansable y al propio tiempo un temperamento combativo: doctor en medicina, filósofo, historiador, político, economista y reformador social. Su recia personalidad le daba un ascendente particular, más allá de las fronteras y particularmente en Bélgica, donde se puede hablar de una escuela Buchez. Como lo hizo de Coux y como lo hará Marx, analiza el sistema capitalista, cimentado sobre la separación del capital y el trabajo, y que conduce a la división y a la lucha entre dos clases: la de los propietarios de los medios de producción y la de los proletarios que no tienen más que sus brazos, de los cuales Buchez describe la explotación de una manera emocionante. Pero la solución que él propone está diametralmente opuesta a la de Marx: nada de lucha de clases, nada de abolición de la propiedad, sino la restauración de la asociación obrera de producción, destinada a reemplazar el salariado y a permitir que los obreros puedan llegar a ser sus propios empresarios, y a suprimir, por consiguiente, el descuento injusto efectuado por los patronos so-

[35] MEGRET y BADIN, *Anthologie du catholicisme social en France*, pp. 31 y ss.
[36] VAUSSARD, o. c., p. 30.

bre el producto del trabajo de los obreros. Estas asociaciones han de estar finanzadas, no por el Estado, sino por una caja general de crédito público con múltiples sucursales. Sabemos que la misma idea de cooperativas de producción surgirá en el alma de monseñor Ketteler hacia 1860 [37].

Junto a la influencia de Buchez, encontramos la de Ch. Fourier (1772-1837), cerca de algunos católicos que pretenden demostrar que el sistema de Fourier no es inconciliable con sus creencias; que hay incluso afinidades profundas, aunque tengan que rechazar algunos conceptos morales de Fourier.

Todos estos católicos aceptaron con entusiasmo el régimen republicano y los principios de la Revolución francesa, dentro de los cuales saludan una aplicación del Evangelio: «La Revolución francesa es la última consecuencia y la más avanzada de la civilización moderna, y la civilización moderna salió toda entera del Evangelio», escribe Buchez en la introducción de su monumental obra en 40 volúmenes: *L'histoire parlementaire de la Révolution française* (1833-1838). En su revista *L'Européen* escribía: «Ha llegado el momento de realizar socialmente los mandamientos de la moral cristiana» [38]. Buchez quería que la Iglesia participase de los triunfos de la Revolución francesa. Su principal inquietud era la salvación de la sociedad y no la salvación individual del alma; lo que él aprecia del catolicismo, lo que probablemente le atrae, es su valor social más que el mensaje religioso de una salvación eterna, que es, sin embargo, su fondo. Prefiere «el fin social del catolicismo al simple fin de una salvación eterna que no está apartada del egoísmo» [39]. No obstante, no puede negarse la inspiración cristiana, aunque unilateral, del pensamiento bucheziano. El padre Besson, dominico, recién convertido al catolicismo por Buchez, escribía en una carta de 20 de febrero de 1842: «La escuela de Buchez ha sido la más cristiana de todas las escuelas socialistas de nuestro siglo. En lugar de tomar por principio de sus teorías los derechos del hombre y de embriagar al pueblo de una orgullosa independencia, le da por base de su doctrina el *deber*, y este deber revelado por nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, era la fraternidad universal» [40].

Sin embargo, al acentuar sobremanera la salvación social dentro del catolicismo a expensas de «lo único necesario», Buchez mutiló sin duda su verdadero sentido. Es por lo tanto una equivocación que se

[37] Véase e. o.:
a) DUROSELLE, o. c.
b) VAUSSARD, o. c., pp. 29-32.
c) RESZOHAZY, tesis citada.
[38] ROLLET H., *Les étapes du catholicisme social*, p. 14.
[39] DUROSELLE, o. c., p. 84. Léanse las brillantes páginas dedicadas al nacimiento del socialismo cristiano, pp. 80-153.
[40] Citado por DUROSELLE en *L'Esprit de 1848*, p. 207.

encuentra en todas las formas del socialismo [41] cristiano y religioso, y en la actualidad en las tendencias de los progresistas católicos [42].

La escuela de los «socialistas cristianos» no tomó contacto con los demás católicos sociales de esta época, con los demócratas cristianos como de Coux y Ozanam, ni con los reformadores católicos como Villeneuve-Bargemont. Esta dispersión de fuerzas fue, durante el siglo XIX, la causa de la debilidad del catolicismo social.

d) *Los primeros adelantados católicos en el terreno de la política social.*

Fue en los medios de Francia llamados entonces conservadores y legitimistas (porque seguían siendo partidarios de la dinastía de los Borbones y que, por tanto, eran contrarios a la casa reinante de Orleans), donde nacieron los primeros proyectos de medidas legislativas en favor de los trabajadores. Excluido o excluyéndose él mismo de los empleos políticos, este partido legitimista se inclinaba al cumplimiento de sus deberes sociales y se preocupaba de la suerte de la masa, demasiado olvidada por los gobiernos de la época. No pretendía únicamente la restauración de la dinastía legítima, sino también la restauración de la libertad de asociación y de las profesiones [43].

«Entre los legitimistas sociales, una figura descuella sobre las demás; es la de Armand de Melun (1807-1877).» Fue madame de Swetchine quien puso en contacto al joven aristócrata con la miseria del pueblo. Después de haber leído una Vida de San Vicente de Paúl, él le escribía el 26 de junio de 1838: «He recibido este libro como una gracia que ha de sostenerme en esta vida, que su amistad me ha dado a conocer este invierno... También he resuelto para el futuro... dedicar toda mi vida a hacer a mis hermanos todo el bien que esté en mis manos, poniendo a su disposición todo lo que tengo de energía y de tiempo» [44].

Cumple su palabra y se convierte en apóstol seglar, el Vicente de Paúl de la caridad; dotado de un singular don de organización y de un celo infatigable, organizó la actividad caritativa sobre unas bases científicas. En 1845 funda los Anales de la Caridad; en 1846 la Sociedad de economía caritativa, con el propósito de coordinar todas las actividades de orden caritativo. Se ilusiona incluso con una organización internacional y se pone en relación con el belga Ed. Ducpétiaux, pero esta tentativa no sobrevivió a la revolución de 1848. Sin embargo, la experiencia no tarda en convencer a Melun de que la caridad puede, sin duda, aliviar la miseria individual, pero que la miseria colectiva, como el pauperismo o la situación del proletariado, exige

[41] Véase nuestra tesis doctoral *Het religieus socialisme*, Lovaina 1932.
[42] Véase SUENENS, *L'Église en état de mission*, Brujas 1955, pp. 25 y ss.
[43] DUROSELLE, o. c., p. 209.
[44] Ibid., p. 213.

más, particularmente la asistencia colectiva y la intervención directa o indirecta (por conducto de las asociaciones) de los poderes públicos. En 1847, eleva a las Cámaras una petición solicitando sea creada una comisión cuya misión sería la de estudiar los medios para mejorar la suerte de la clase popular. Propone cuatro realizaciones inmediatas: tutela de los niños expósitos, extinción de la mendicidad, mejorar los Montes de Piedad y reglamentación del trabajo de los menores en las manufacturas. Esta última proposición señala el principio de una política social.

Desde 1849, de Melun forma parte del Parlamento y se convierte en el campeón de la previsión y de la legislación sociales, de la lucha contra el barraquismo, de la seguridad mutua, de la reeducación de los jóvenes delincuentes, de una política de la salud pública, de la limitación de las horas de trabajo de los menores y de las mujeres. Puede asegurarse que los católicos franceses tuvieron un lugar preponderante en las primeras medidas de legislación social [45].

Por otra parte estas ideas fueron apoyadas por los «liberales católicos» o, mejor, los demócratas cristianos, de los cuales hemos ya hablado. En 1848, bajo la dirección del padre Lacordaire, se fundó el periódico *Ère Nouvelle*, que agrupaba al abate Maret, Ozanam, Charles de Coux y a otros cinco publicistas católicos, amigos de Lacordaire. A pesar de la oposición de Veuillot y de Montalembert, el periódico alcanzó un éxito deslumbrante. Al cabo de seis semanas tenía 3 200 suscriptores y 1 200 números de venta en la calle. El grupo de la *Ère Nouvelle* acepta sin reservas la revolución de 1848 y no es menos valiente y decidido en sus convicciones sociales. Algunos de sus artículos lo prueban por completo.

El padre Maret, que posee un espíritu superior y que, muy pronto, tomará la dirección del periódico en lugar de Lacordaire, escribía al día siguiente de la revolución de febrero: «Contemplamos la mejora progresiva de la suerte moral y material de la clase obrera como el mismo fin de la sociedad». Lacordaire lanzó la palabra que, luego, se convirtió en axioma: «Entre el fuerte y el débil, es la libertad quien oprime y es la ley quien libera». Ozanam, el apóstol de la caridad, escribió estas palabras: «Dios no hizo a los pobres; no manda a las criaturas humanas dentro de los azares del mundo sin proporcionarles dos riquezas que son las más importantes; me refiero a la inteligencia y a la voluntad». Corresponde, pues, a las autoridades sociales facilitar su desarrollo. Y dirigiéndose a «la gente bien», a los ricos, a los representantes del pueblo, a los sacerdotes, hace a estos últimos el siguiente llamamiento, que parece escrito hoy: «Ha llegado el tiempo de ir a buscar a los que no os llaman, a los que, relegados en sus barrios de mala fama, no conocieron jamás a la Iglesia, ni al sacerdote,

[45] ROLLET, o. c., pp. 19-21.

ni el dulcísimo nombre de Jesús». En un manifiesto de 15 de octubre de 1848, «auténtica carta del catolicismo social de los demócratas», estima Duroselle, la nueva dirección se dirige a los abonados, se felicita de que la revolución de febrero, tanto social como política, haya «hecho salir a la luz del día las aspiraciones secretas y de largo tiempo contenidas de la clase obrera», la cual «no aceptará la religión, sus consuelos, sus esperanzas, hasta que la religión se manifieste más solícita por sus miserias y más justa en pro de sus justos deseos». El año siguiente, el bucheziano Feurgueray expone en un artículo titulado *Des associations ouvrières* la idea de la asociación obrera de producción, permitiendo la independencia con respecto a los patronos y capitalistas, la posesión de los instrumentos del trabajo y el acceso de los trabajadores a la propiedad...[46]. Pero, por desgracia, desde 1849, esta valiente tentativa para dar una tribuna a la escuela social católica fracasó, a pesar del talento y la doctrina de sus jefes. Ni la jerarquía ni el mundo conservador eran entonces lo bastante dispuestos para comprenderla. Pero, el testimonio de la *Ère Nouvelle* fue suficiente para probar la existencia de un catolicismo social en el preciso momento en que el joven Marx escribía en su destierro de Bruselas las páginas del *Manifiesto comunista*. Por otra parte, los sucesos de 1848 demostraron que, en aquel momento, no había aún ninguna ruptura entre el pueblo y la Iglesia[47].

En esta misma época, el industrial alsaciano y protestante Daniel Legrand, y algunos de sus colegas, iniciaron unas reformas sociales en sus empresas. Es un hecho notorio, sin embargo, que las primeras reformas sociales se debieron a las generosas iniciativas de patronos clarividentes. Así fue que Legrand, el primero, desea una legislación social internacional; esta idea merecerá la simpatía del joven emperador alemán Guillermo II y dará lugar a la primera conferencia internacional de París, y verá su plena realización en la creación del Bureau International du Travail (B.I.T.), después del tratado de Versalles.

Hemos limitado este resumen a Francia: la razón es porque en este país convergen todas las tendencias políticas y sociales, así como todas las manifestaciones de un catolicismo social que se presenta al descubierto y que desea afirmarse. En todos los demás países se encuentran semejantes tendencias, principalmente bajo la influencia de los movimientos franceses.

Igual aconteció en Bélgica. Durante los primeros años de su independencia, el gobierno dedicó todos sus esfuerzos a la consolidación interna del reino y al desenvolvimiento de sus relaciones internacionales. Su constitución estaba basada sobre el principio de la más absoluta libertad, que tenía sus más acérrimos defensores tanto entre los católicos como entre los liberales. Ambas tendencias —no se habían formado aún los partidos— estuvieron representadas en el gobierno durante este tiempo de unionismo que se prolongó hasta 1867[48]. La constitución garantizaba la libertad de asociación; sin embargo, hasta 1866 las coaliciones, especialmente las obreras, estaban prohibidas y reprimidas[49]. De hecho, a pesar de la ley, algunas antiguas corporaciones siguen funcionando bajo la forma de sociedades de socorros mutuos, las cuales, especialmente a partir de 1840, extienden sus actividades en defensa de los intereses obreros; hacia la misma época, se organizan también asociaciones profesionales de obreros amparadas por las mutuales. «Bajo la égida de las libertades constitucionales, los sindicatos, disimulados detrás de la mutual y las mutualidades de tendencias sindicales, viven casi al margen de la ley y sin inquietudes[50]».

Desde antes del nacimiento del Estado independiente de Bélgica, durante el dominio holandés (1814-1830), la industrialización había comenzado en la parte septentrional en el país y en las minas de carbón de Valonia. Por otra parte, el rey Guillermo la había animado enérgicamente. Pero ahora, como antes la tiranía de la industrialización, representó la miseria de las masas. Ya en 1831 el Parlamento belga tuvo que ocuparse de esta miseria y votar unos créditos de socorro. Según nos informa el economista Briavoinne (1799-1869), Bélgica contaba, entre sus 4 millones de habitantes, 1 millón de ciudadanos que podían disfrutar una vida próspera, 1 millón de indigentes y 2 millones que oscilaban entre los dos extremos. Después de 1840 el país pasa por una crisis económica muy aguda y, para colmo de desgracias, la cosecha de patatas, principal alimento del pueblo, resulta mala: son los años negros, cuyo recuerdo perdurará en las siguientes generaciones; los dos Flandes, especialmente, sufrieron una espantosa miseria; la mitad de la población se vio reducida a la mendicidad. La encuesta oficial ordenada por Ducpétiaux, *Informe sobre el pauperismo en Flandes* (1850), conserva el balance trágico de este período. El gobierno, dominado por el mito de la libertad, no toma medidas eficaces: organiza la asistencia pública, favorece la industrialización, alienta las obras de socorros mutuos y de ahorro popular; organiza unas encuestas en 1840, 1843 y 1846. La comisión encargada de la encuesta de 1846, dentro de la cual los católicos sociales Ducpétiaux y Visschers tuvieron un papel preponderante, presentó un proyecto de ley sobre la reglamentación del trabajo; hubiera representado un paso decisivo en la vida de la política social si hubiese sido aceptado. Preveía particularmente la limitación del trabajo a 12 ½ horas para los adultos;

[46] Véanse los textos en VAUSSARD, o. c., pp. 40-41.
[47] Véase: *1848, Révolution créatrice*

[48] HAAG H., *Les origines du catholicisme libéral en Belgique* (1798-1839), Bruselas 1950.
[49] VAUSSARD, o. c., p. 137.
[50] DEFOURNY M., *Histoire sociale de la Belgique: les faits, les idées, la législation* en *Histoire de la Belgique contemporaine*, Bruselas 1930, t. II, pp. 252-253.

para los menores de 10 a 14 años, a 6 ½ horas; para los jóvenes de 14 a 18 años, a 10 ½ horas; prohibición de trabajar los domingos y por la noche hasta los 18 años; reglamentación muy severa del trabajo en las minas para los menores y las mujeres. El gobierno belga de aquel tiempo no entró en este camino, dentro del cual, no obstante, le habían precedido otros gobiernos, como los de Inglaterra, Francia y Prusia.

Todo atentado contra la libertad por medio de la legislación era como una herejía económica ante los ojos de los dirigentes de aquella época, tan imbuidos como estaban de manchesterianismo.

También la Bélgica de la primera mitad del siglo XIX podría haber sido llamada «el paraíso del capitalismo» —se atribuye la expresión a Karl Marx—, pero, al mismo tiempo, el infierno del proletariado industrial y agrícola. Las gentes de la Iglesia no encontraban otro remedio que el de la caridad, que, por otra parte, se practicaba en una escala más amplia que nunca. Las Conferencias de San Vicente de Paúl tuvieron en Bélgica un éxito inmediato y general. La clase dirigente, la burguesía, estaba dominada por la idea de la libertad: no solamente la burguesía liberal emponzoñada por las ideas volterianas, sino también la burguesía católica, que no sospechaba las implicaciones sociales de su fe. El pueblo, ignorante y desmoralizado, no estaba aún en situación de proporcionarse sus jefes.

Sin embargo, Bélgica se veía influida por las nuevas ideas sociales, especialmente por las corrientes que llegaban de Francia. El romanticismo utópico de los socialistas premarxistas (Saint-Simon, Fourier, Buchez) y particularmente las teorías de los católicos liberales (Lamennais y su escuela de la *Ere Nouvelle*), encontraron discípulos en este país. La presencia de agitadores extranjeros, exilados de otros países, que se refugiaron en Bélgica por su reconocida hospitalidad, mantuvo este contacto y esta propaganda de las nuevas ideas... Así es como encontramos al neerlandés Jakob Kats [51], a algunos discípulos de Saint-Simon y de Fourier, cuyas «misiones» no entraban precisamente entre el pueblo, sino que impresionaban a los jóvenes intelectuales, entre los cuales encontramos católicos, como Ducpétiaux y Bartels. Por otra parte, sabemos que el rey Leopoldo hizo algunas indicaciones al episcopado belga y a Roma para evitar la infiltración de estas ideas entre los católicos, y que él apoyaba a los católicos conservadores [52].

El más célebre de estos emigrados políticos, Karl Marx, vivió en Bruselas entre 1845 y 1848 y allí escribió su *Manifiesto comunista*. Su amigo Engels le visitó varias veces durante este período. Sin embargo, su influencia inmediata fue bastante limitada.

[51] KUYPERS J., *Jacob Kats, agitator*, 1931.
[52] SIMON A., *La politique religieuse de Léopold I*, Bruselas 1953.

Mucho antes de la divulgación del *Manifiesto comunista*, los católicos se dieron cuenta de que la caridad individual no era capaz de remediar un mal de origen social. Más que por los abusos de las nuevas estructuras sociales, debieron verse heridos por la desmoralización y la descristianización de las masas, que fueron su consecuencia [53]. Entre estos católicos destacan particularmente tres figuras: Ducpétiaux, Huet y Bartels.

Édouard Ducpétiaux (1804-1868), de antigua tendencia política liberal y bastante indiferente en materia religiosa, más tarde luchará dentro del partido católico y será un ferviente practicante de la fe [54]. Sin embargo, todos sus escritos están inspirados en los principios cristianos. Es autor de numerosas obras jurídicas y sociales y es un reformador social de gran mérito. Sus primeras obras sociales [55] parten ya de una observación rigurosa de la realidad social: Ducpétiaux es, en el moderno sentido de la palabra, sociólogo antes que nada. Hace una crítica severa y penetrante de las condiciones sociales creadas por la industria; para detener estos abusos propone el principio central del catolicismo social, de una economía humanista, en la cual la persona humana es el objetivo principal. Para él, el sistema de reparto es más importante que la cantidad y la variedad de la producción. Su principio del reparto de bienes está tomado del sistema sansimoniano: «A cada uno según sus capacidades, a cada capacidad según sus obras». Propone una reforma completa de la sociedad por medio de la organización del trabajo, comprendiendo a la vez el orden material, moral, político, militar e internacional. En el orden material, Ducpétiaux desea la restauración de las asociaciones entre patronos y obreros, que deben, sin embargo, preceder a los sindicatos obreros, encargados de educar y remozar la fuerza obrera. Estas asociaciones asegurarían a los obreros su participación en los beneficios. Como que Ducpétiaux es, ante todo, un espíritu sosegado y positivo, que comprende la realidad, no se detiene en las especulaciones para el futuro; propone soluciones inmediatas: el trabajo ha de ser reglamentado por la legislación, los jefes de las industrias han de admitir esta reforma en su propio interés, y los obreros han de comenzar la obra de asociación entre ellos.

Fue en este terreno de las medidas prácticas donde Ducpétiaux alcanzó señalados triunfos. «Sus proposiciones relativas a la producción del trabajo, a la reglamentación de las condiciones de las fábricas, a la

[53] RESZOHAZY, tesis doctoral citada, de la cual he tomado varios datos para esta parte de mi trabajo.
[54] RUBENS Edm., *Édouard Ducpétiaux (1804-1868)*, t. I, 283, pp., Lovaina 1922; t. II, 218 pp., Lovaina 1934.
[55] Estas obras son:
a) *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer*, Bruselas 1843, 2 vol.
b) *Le paupérisme en Belgique*, Bruselas 1844.
c) *Mémoire sur le paupérisme dans les Flandres*, Bruselas 1850.

reforma militar y política se verán más tarde realizadas progresivamente. Prevé igualmente la disminución de las soberanías nacionales, la formación de comunidades más amplias que se preocuparán de la solución de los problemas del trabajo en un plano internacional. Después de 1850 puede observarse que los socialistas utopistas no responden a este plan. Falta de experiencia política, su tentativa fracasa. Por esta razón Ducpétiaux se aparta de ellos y abandona la búsqueda de sus condiciones ideales. Desde entonces se limitará a recomendar las medidas de aplicación inmediata [56].

Le debemos, al lado de sus importantes encuestas sociales, sus estudios sobre la criminalidad y unas reformas del régimen penitenciario. Igualmente fue el fundador de la «Revue Générale» y el propulsor de los grandes congresos católicos que se celebraron en 1863, 1864 y 1867, que tuvieron indiscutible importancia, no solamente para Bélgica, sino también para toda la Iglesia [57].

François Huet (1814-1869), nacido y educado en Francia, historiador y filósofo, fue nombrado profesor de filosofía de la Universidad de Gante, y permaneció en Bélgica hasta 1850, donde ejerció gran influencia. Antes de 1864, Huet fue católico practicante; luego, una crisis religiosa lo condujo, en el plano religioso, del catolicismo al librepensamiento y, en el terreno filosófico, del espiritualismo cartesiano al evolucionismo panteísta-darvinista.

Su principal obra, que le mereció un duradero renombre, es la intitulada *Le règne social du christianisme* [58]. Viene a ser como el prototipo de todas las formas del socialismo cristiano. Para Huet, cristianismo y socialismo, en lugar de ser contradictorios, son sinónimos. En efecto, la redención cristiana "consiste, no solamente en procurar a la Iglesia ciudadanos para el cielo, sino en erigir aquí abajo una libre y fraterna sociedad civil». Los principios de la Revolución francesa de 1789 son también los principios del Evangelio. Huet está convencido de que existe un plan divino de reforma de la sociedad; como en un gran fresco, dibuja la organización de esta sociedad sobre un triple plano: espiritual, material y político. Es de observar que, al igual que Ducpétiaux, Huet se siente internacionalista: la unidad social y política «del globo será el doble coronamiento del progreso religioso, moral, científico e industrial. Ante todo es preciso que el cristianismo conquiste al mundo: en ello hay la raíz de toda la unidad, de la misma manera que una lengua universal ha de ser un medio indispensable» (p. 475). Sembrador de ideas más que hombre de acción, Huet influyó de modo profundo sobre una falange de jóvenes intelectuales que se agruparon en una Sociedad Huet, de los cuales fue el más célebre el profesor de la Universidad de Lieja Emile de Laveleye.

[56] Reszohazy, o. c., p. 28.
[57] Defourny M., *Les congrès catholiques en Belgique*, Lovaina 1908.
[58] París-Bruselas 1853.

Como en todas las formas del socialismo cristiano, se encuentra aquí, como en un primer plano, la idea de un reino terrenal de Cristo, de una redención en el orden temporal. Huet exagera hasta el punto de hacer de la Iglesia, ante todo, una institución de reforma social.

Adolphe Bartels (1802-1862) se educó en el protestantismo y se convirtió al catolicismo en 1823, al efectuar un viaje por Alemania. Temperamento activo y combativo, consagra toda su vida a librar batallas por las causas que le son más queridas. La primera es la causa de la libertad: lucha por la independencia belga contra el régimen holandés; luego colabora en el *Avenir,* el periódico de Lamennais. Hacia 1840 se lanza a la lucha social: funda en este mismo año el *Patriote belge,* periódico demócrata que cesa de publicarse en 1842 para ser reemplazado por el *Débat social.* En 1842 expone sus puntos de vista sociales en *L'essai sur l'organisation du travail,* que pretende ser a la vez un plan de reforma política y económica. En el sector social, este plan conduce a una socialización progresiva y mitigada de la industria y del comercio. El pensamiento de Bartels no es completamente original: se integra en las corrientes del socialismo utópico de Owen, Saint-Simon, Fourier y Baboef. En el transcurso de los siguientes años, Bartels sigue difundiendo sus ideas en el *Débat social,* que es la tribuna libre de las distintas escuelas y movimientos de reforma social.

* * *

Como hemos visto, los primeros católicos sociales de Bélgica se sumaron a la gran corriente del socialismo utópico de la época: lo adoptaron por sus concepciones sobre la organización del trabajo, la emancipación del pueblo por la democracia y por su fe en los progresos de la humanidad. Sin embargo, los católicos sociales formaron un grupo aparte dentro de este movimiento, pues defendían unas ideas que les eran propias: su concepción del hombre, base y fin de la vida social; su sentido de la realidad, que les inclinaba a buscar soluciones inmediatas; su interés por la familia; su preocupación por una completa reforma, que interesase también a la vida moral y espiritual, la cual había de conducir a las masas al seno de la Iglesia, consciente igualmente de su misión social.

Este primer aviso de alerta del catolicismo social no tuvo un éxito inmediato; no fue más que el llamamiento de un escaso número de intelectuales y no produjo un movimiento en las masas. Será necesario esperar unos cuarenta años para ver madurar el catolicismo social, el cual se presentará entonces bajo el nombre de democracia cristiana. Durante este tiempo va viviendo bajo la forma de obras, de instituciones de protección y de socorro: lleva la marca del paternalismo [59].

[59] Véase Reszohazy, o. c.

En estas páginas sólo hemos podido dar un breve resumen del catolicismo social de la primera mitad del siglo XIX, porque entonces la historia no estaba aún escrita.

No tienen ningún fin apologético; no pretenden demostrar o sugerir que todos los católicos de esta época hubiesen oído las señales y las voces del tiempo y que se hubiesen agrupado bajo la bandera del catolicismo social. Por contra, hemos visto cómo sólo una pequeña minoría, incluso entre los dirigentes católicos, tuvo esta clarividencia y esta audacia. Los que adivinaron el nuevo problema social en su auténtico significado y en toda su amplitud, se encontraban divididos acerca de las soluciones que se habían de dar: ¿se había de volver a las instituciones de antes de la Revolución francesa o se había de aceptar el nuevo régimen recién nacido? ¿Era suficiente la caridad, o había que recurrir a la intervención del Estado? ¿Bastaba introducir unas correcciones al régimen capitalista (política social), o era preciso ir resueltamente a una reforma del sistema (reforma social)? Por otra parte, todas estas tendencias se veían dificultadas por las opuestas opiniones políticas: monarquía o república, sociedad demócrata o corporativa, etc.

No obstante, desde este período, el catolicismo social está ya presente: sus precursores y sus adelantados son los obispos, los sacerdotes y los seglares que se han dado cuenta de las causas del malestar social y que intentan aportar los remedios, sirviéndose de reformas progresivas. A diferencia de las corrientes socialistas, sus soluciones son más realistas y más completas, porque tienen en cuenta las posibilidades inmediatas y las exigencias totales de la promoción del hombre.

El catolicismo social va a desenvolverse en anchura y profundidad, en el transcurso de la segunda mital del siglo XIX. Vamos ahora a detenernos en sus testimonios más eminentes.

B) El desenvolvimiento del catolicismo social en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX

La tensión social causada por la revolución industrial aumenta hacia la mitad del siglo: el capitalismo sigue remontándose, sus consecuencias sociales perjudican a las masas cada vez más densas de trabajadores proletarizados. El año 1848 es un año de revoluciones. Al principio de este mismo año es cuando Marx lanza su *Manifiesto comunista;* en él da una primera versión del socialismo científico, que eliminará las formas del socialismo utópico y, al mismo tiempo, se convertirá en la base doctrinal y plan estratégico del socialismo. En este mismo año, un compatriota de Marx, el obispo de Maguncia, monseñor Wilhelm Emmanuel von Ketteler, se levanta como el campeón de la doctrina social católica; en sus célebres sermones sobre el

derecho de la propiedad, pronunciados en la catedral de Maguncia, sigue la doctrina de Santo Tomás de Aquino y echa un puente entre el pensamiento medieval y las aspiraciones actuales del catolicismo social; es también en el transcurso de este mismo año cuando reúne por vez primera a los delegados de todas las organizaciones católicas en un «Katholikentag» (jornada católica).

1. Alemania

Entre los sacerdotes y los seglares que se empeñan en dar una respuesta cristiana al problema social de la época, se destacan tres figuras: el «rey de los campesinos», barón von Scherlemer-Alst, de Westfalia; el «rey de los artesanos», abate Adolf Kolping, de Renania; y «el obispo de los obreros», monseñor Ketteler.

A. — El barón von Scherlemer-Alst (1825-1895), fue ante todo un hombre de acción, un realizador más que un teorizante. Viviendo entre la población agrícola, conoce bien sus necesidades. Les dedicó su obra principal, *Die Lage des Bauerntum und was ihm not tut* (La condición del campesino y lo que necesita) (1862). Funda una asociación agrícola cristiana, interconfesional, que se propaga también entre los demás países germánicos; defiende a los campesinos contra las amenazas de los grandes propietarios agrícolas y lucha eficazmente por la elevación de la clase campesina mediante la creación de distintos servicios. Como representante en el parlamento de Prusia y en el del Reich, toma parte activa en la reforma del derecho sucesorio del suelo y en la política agraria [60].

B.— Adolf Kolping (1813-1865) es un adelantado dentro del terreno de la pedagogía social y del trabajo social práctico. Nacido en una familia muy modesta en Kerpen, cerca de Colonia, empezó su vida como aprendiz de zapatero. A costa de enormes sacrificios pudo llegar a ser sacerdote. En 1847 obtuvo la presidencia de la asociación de los muchachos de Elberfeld: conocía por experiencia las necesidades y los peligros de la gente joven, que, al abandonar sus hogares para encontrar trabajo o aprender un oficio, se dirigían por todos los extremos de Alemania y que incluso llegaban hasta Suiza y Francia. Al objeto de apartarlos de la desmoralización y de prevenirles contra las agitaciones revolucionarias, además de formar en ellos su vocación de artesanos y de padres de familia, fundó en 1850, en Colonia, el «Gesellenverein» (casa de los artesanos), en la cual los jóvenes que se han desplazado encuentran al mismo tiempo un hogar familiar y una formación adecuada.

[60] RITTER, o. c., pp. 91-93; REINARZ H., *Schortemer-Alst*, en *Staatslexikon*, t IV, col. 1302-1303, [5]1931.

4 — Van G.

Tres son las ideas fundamentales que caracterizan la pedagogía social de Kolping:

1. — La familia es la célula-madre de toda la vida social orgánica: las «casas de los muchachos» han de ser un verdadero hogar, con atmósfera de familia, capaz de educar el espíritu familiar de los jóvenes.

2. — La profesión ha de ser una vocación: hacer que se ame la profesión; estimular la formación profesional; educar el sentido del honor y la dignidad profesional.

3. — Atraer al pueblo y al país. Educar, por tanto, el sentido cívico y patriótico.

Para Kolping, toda esta educación había de hacerse dentro de un clima impregnado de religión. Acostumbraba decir que la religión ha de ser como el aire que se respira.

Kolping, maestro de educación social, no se ocupó de los problemas sociales de su tiempo. Le bastaba preparar la masa de los futuros artesanos del porvenir. Claro que es partidario de la organización profesional; cuenta, ante todo, con la iniciativa y con las organizaciones privadas para levantar la suerte de los trabajadores.

Los muchachos erigieron en Colonia un monumento a la gloria de Kolping; sigue siendo el guía en el terreno de la educación social [61].

C. — Monseñor von Ketteler (1811-1877), «el obispo combativo», como se le llamaba, nació en Munster, de una vieja familia westfaliana. Después de sus estudios de derecho se hizo oficial de un regimiento de húsares; luego ingresó en la magistratura. Cuando el arzobispo de Colonia fue detenido y encarcelado, en 1837, entró en el seminario. Ordenado sacerdote en 1844, fue sucesivamente coadjutor de Beckum, luego párroco de Hopstem (Munster) y de Berlín. Miembro del Parlamento de Francfort en 1848, obispo de Maguncia en 1850, fue, en 1860, miembro del Reichstag, donde se erigió en defensor de una política social audaz. Su apostolado agudizó desde sus comienzos su sentido social, que se expresó en el célebre sermón sobre el derecho de propiedad, predicado en la catedral de Maguncia el 19 de noviembre de 1848.

Durante toda su vida el enérgico y vigilante obispo ocupó el primer puesto en el combate, tanto en el dominio de los intereses puramente religiosos, como en el del progreso cultural y social [62]. Su obra principal, desde el punto de vista social, es: *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864).

La evolución del pensamiento social de Ketteler nos da como un resumen de la evolución del catolicismo social durante el último siglo. Al principio de su ministerio sacerdotal, Ketteler supone que la miseria social es ante todo un problema de reforma moral, y pretende encontrar el remedio del mal en la práctica de la caridad. Su experiencia le hizo ver muy pronto que la reforma interior no es suficiente y que es necesario añadir la reforma de las instituciones; trazó un atrevido programa de política social; pero hacia finales de su vida se atreve a llegar más lejos: quiere organizar unas cooperativas de producción, en las cuales los obreros tendrían su parte en la propiedad, en la administración y en los beneficios. Hace una llamada a la caridad para reunir los capitales para la fundación de las cooperativas, pero su llamada no dio el resultado esperado.

Esta evolución del pensamiento social del obispo social, G. Goyau lo describe de forma brillante [63]:

«Que las virtudes personales, estas virtudes que producen directamente la "reforma interior" e, indirectamente, la reforma social, tienen necesidad de ser encuadradas, protegidas, defendidas e incluso suscitadas por las instituciones cristianas, es lo que siempre ha pensado la Iglesia; y es precisamente por esta original solución que ella pasa por encima de los interminables conflictos que el siglo XVIII nos transmitió. Encuentra ingenuo poner todas las esperanzas en las espontaneidades naturales del hombre y prescindir de la eficacia soberana de las reglamentaciones sociales: de una y otra parte las ilusiones se compensan. Ella conoce demasiado la caducidad humana para creer en las pretendidas virtudes de un ficticio estado natural; ella conoce también lo bastante la grandeza del hombre para librarle de toda responsabilidad personal y para recurrir a no sé qué "ser social" que le conduzca a la bondad por la violencia y que le haga feliz de más a más. El dogma del cual es ella depositaria le presenta, a manera de díptico, las dos caras de nuestra naturaleza; sus teólogos se vuelven herejes desde el momento que pierden de vista o la altura de nuestra dignidad o la profundidad de nuestra miseria. Es desde este único punto de mira, que ha de ser integral para poder ser exacto, y que se volvería falaz en seguida si solamente sondase uno de ambos abismos, de donde sale esto que convenimos llamar la política social del cristianismo y que resulta ser a la vez un homenaje a la moralidad humana y una protección de esta misma moralidad. Entre el Ketteler de 1848, que insiste sobre la reforma interior, y el Ketteler del año 1863 y siguientes, plenamente preocupado por los desenvolvimientos del espíritu de asociación, no existe ninguna contradicción: las dos fases vienen a ser

[61] RITTER, o. c., pp. 88-91; NOTTERMAN J., *Staatslexikon*, t. II, col. 471-477; Pío XII, *Carta a la asociación Kolping de Passau con motivo de su centenario*, «Documentación católica» 1955, col. 769-772.

[62] Contemporáneo de Lassalle y de Marx, monseñor Ketteler descubrió antes que éstos el problema social: «Con una actividad que gustosamente llamaría profética, sobrepasó las protestas de Lassalle y Marx contra ciertas iniquidades del régimen económico moderno». Leon GREGOIRE, seudónimo de Georges GOYAU, *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, París 1895. La mejor biografía de Ketteler es de PFUELF O., S. I., *Bischof Ketteler*, 3 vol., 1899.

[63] *L'Allemagne religieuse*, t. III, *Le Catholicisme*, 1800-1870, pp. 126-127.

como el desarrollo de un mismo pensamiento cristiano social, que va propagándose, profundizándose, realizándose.»

Cuando Ketteler, en sus sermones sobre la propiedad (1848), siguió las tesis de Santo Tomás sobre el destino universal de los bienes, se dirigía tanto a la conciencia de los ricos como a la de los pobres. En la primera sesión del «Katholikentag», celebrada en Maguncia aquel mismo año, proclamó que junto al problema constitucional y político había otro problema, el problema obrero. Ante la miseria social, hizo un llamamiento a la caridad y él mismo se prodigaba en las obras de caridad, por creer que procediendo de esta forma se ponía remedio al azote social.

Su experiencia, su agudo sentido de la realidad, quizás también los contactos que tuvo con Lassalle, con quien mantenía correspondencia, le condujeron al descubrimiento de la estructura interna del capitalismo; llega, pues, a convencerse de que la caridad individual no es el remedio eficaz contra los males que tienen su raíz en la mala organización de la sociedad. Para salvar este mal, es necesario, a más de una poderosa organización obrera, la intervención del Estado. La convicción de este pensamiento se encuentra expuesta en su principal obra: *Die Arbeiterfrage und das Christentun* (El problema obrero y el Cristianismo, 1864).

En una alocución a los trabajadores de la región del Main, monseñor von Ketteler afirma: «El carácter fundamental que da al movimiento obrero toda su importancia y significado y que pertenece, en realidad, a su esencia, es la tendencia a la socialización obrera que tiene por fin poner la unión de las fuerzas al servicio de los intereses obreros. La religión no puede menos de apoyar estas asociaciones y desear su triunfo para el bien de la clase obrera».

Examinando a continuación cuáles son las reivindicaciones que los obreros deberán hacer triunfar por el poder de las agrupaciones profesionales, enumera sucesivamente:

1.° Un aumento de salario correspondiente al verdadero valor del trabajo. La religión exige que el trabajo humano no sea tratado como una mercancía ni valorado pura y simplemente según las fluctuaciones de la oferta y la demanda.

2.° Disminución de las horas de trabajo... Cuando el tiempo de trabajo exceda los límites exigidos por la naturaleza y el interés de la salud, los obreros tienen el derecho fundado de combatir con una acción común este abuso del poder capitalista.

3.° La reglamentación de los días de descanso. La religión, no solamente está con vosotros, sino que mucho antes que vosotros, hizo prevalecer la necesidad de estos días de descanso... A este respecto los principios de la economía social y los partidos que los siguen han cometido un crimen que reclama del cielo justicia, y siguen cometiéndolo todos los días... El tiempo de descanso debe ser considerado tiempo

de trabajo, por ser el descanso necesario en razón misma del trabajo, y condición necesaria del trabajo todavía por hacer.

4.° La prohibición del trabajo de los niños en la fábrica mientras estén obligados a la asistencia a la escuela. Estimo que este trabajo es un crimen monstruoso de nuestros tiempos. Lo considero un asesinato, a fuego lento, del cuerpo y del alma del niño...

5.° La prohibición del trabajo de las mujeres en la fábrica, sobre todo de las madres de familia. La religión exige que la madre pase la jornada en casa para cumplir su alta y santa misión para con su esposo y sus hijos.

6.° La prohibición del trabajo de las jóvenes en las fábricas.

El mismo año presentaba monseñor Ketteler a la asamblea de los obispos alemanes en Fulda, como preparación al concilio Vaticano (1870), un informe en el que se hallaban expuestas las mismas ideas bajo una forma no menos vigorosa y que concluía con la enumeración de las medidas de protección legal que los católicos del Centro alemán no tardarían en conseguir fueran sometidas a votación. Monseñor Ketteler lamentaba el hecho de que la mayor parte del clero no daba todavía suficiente importancia a la gravedad de la dolencia social y que urgía ante todo iniciar al clero joven en los problemas sociales [64].

Cuando se comparan los textos de Ketteler con los de la *Rerum Novarum* se comprende que León XIII, en una conversación con M. Decurtins, llamara a Ketteler «su ilustre precursor» [65].

Nadie suponga, no obstante, que Ketteler no conoció la suerte de todos los adelantados: la incomprensión y la soledad. Durante su vida, su voz fue una voz en el desierto; muy pocos fueron los que la escucharon y entendieron. El partido del Centro no se atrevía aún a tomar la iniciativa de una nueva política social. Hasta 1877, año del fallecimiento de monseñor Ketteler, el partido no comenzó a poner en práctica el testamento del gran obispo [66].

Los «Katholikentage» (jornadas católicas) despiertan el interés por el problema social y la propagación del pensamiento social católico. En Colonia se discutió, en 1858, de los muchachos y de los emigrantes. En Friburgo, en 1859, se ocupan aún de los muchachos; en Aquisgrán, en 1862, del personal doméstico; en Francfort, en 1863, del problema de los obreros; en Wurzburgo, en 1864, del trabajo en las fábricas; en Tréveris, en 1865, de los emigrantes; en Innsbruck, en 1865, del proletariado industrial; en Dusseldorf, en 1869, de la acción social. Se toma el acuerdo de crear una «comisión permanente

[64] LENHART Prof. Doct. L., *Kettelers Sozialrufe an die deutschen Bischöfe: eine Rückbesinnung auf Kettelers geschichtliches Sozialreferat auf der Fuldaer Bischofskonferenz am 5 September 1869*, en «Katholische Kirchenpresse», 1949.

[65] AUBERT R., *Monseigneur Ketteler, évêque de Mayence et les origines du catholicisme social*. «Collectanea Mechliniensia», t. XXXII, fasc. 5, agosto-sep. 1947, pp. 534-539.

[66] RITTER, o. c., pp. 101-107.

para los problemas sociales». En la sesión de Maguncia, en 1871, Ketteler pronuncia su discurso histórico «Liberalismo, socialismo y cristianismo». Se crea una comisión especial para la formación de una encuesta sobre la situación de los trabajadores.

El problema social ocupa un lugar cada día más importante en todas las siguientes sesiones, sin que, a pesar de todo, se llegue a la indispensable unidad de pensamiento y de acción.

Para forjar tal unidad era necesario un centro permanente de estudios y de propaganda. Se fundó en Munchen-Gladbach y se le llamó el Volksverein (asociación popular). El Volksverein venía a ser el organismo de coordinación y centralización de todas las organizaciones sociales católicas de todo el territorio alemán. Windhorst, jefe del partido del Centro, fue su fundador, pero el industrial Franz Brandts fue su animador; su programa fue el pensamiento social de Ketteler. El Volksverein fue, hasta la terminación de la guerra de 1914-1918, la más poderosa organización de educación social y de cultura popular que jamás haya conocido el mundo católico, y un centro de irradiación internacional del catolicismo social. Pero, por desgracia, después de las dificultades internas, fruto de la confusión de ideas durante el período de entre las dos guerras, el Volsksverein cayó víctima del nacionalsocialismo [67].

El principal continuador de la obra de monseñor von Ketteler fue, en Alemania, el canónigo Hitze, que a la muerte de Windhorst se reveló como uno de los principales jefes del Centro alemán. Hitze resumió el programa social de los católicos de su país en un folleto publicado a principios de 1880 e intitulado *La quintaesencia de la cuestión social*. La cuestión social es esencialmente, a sus ojos, «la búsqueda de una organización social adecuada a las condiciones modernas de la producción, de la misma manera que la organización social de la Edad Media respondía a la simplicidad de las condiciones en las que entonces se encontraba la producción en las ciudades y los campos». Señala Hitze el peligro de una producción que él llama anárquica, es decir, que sobrepase considerablemente las posibilidades de consumo... «El verdadero dueño en nuestras sociedades es el capitalista, porque todos, empresarios, patronos y obreros, están a merced del capital. Se debe buscar la solución en la organización social de las profesiones. Es preciso que la situación de los asalariados sea menos precaria, creando mayor reciprocidad de deberes, y mayor solidaridad entre patronos y obreros. Nuestra época, que se dice democrática, no puede admitir que el obrero continúe siendo una mercancía que se compra o se vende según las fluctuaciones del mercado» [68].

[67] La citada obra de RITTER describe el nacimiento, desarrollo, decadencia y fin trágico del Volksverein.

[68] RUTTEN G.-C., *La doctrine sociale de l'Église*, p. 45; trad. esp.: *La doctrina social de la Iglesia*, Edit. Políglota, Barcelona 1936.

2. Austria: El barón Karl von Vogelsang (1818-1890)

El barón Karl von Vogelsang (1818-1890), principal heredero del pensamiento de von Ketteler, pertenecía a una vieja familia del Mecklemburgo. Bajo la influencia de von Ketteler, abandonó el protestantismo y se convirtió al catolicismo en Innsbruck, en 1850. En 1859 se estableció en Viena y se constituyó en incansable defensor del nuevo orden social cristiano. Agregado al periódico vienés *Vaterland* desde su fundación, publicó, a partir de 1879, el «Monatschrift für Christliche Sozial Reform». No ha dejado ninguna obra sistemática, pero sus innumerables artículos y escritos han sido reunidos y editados por W. Klopp [69].

El barón von Vogelsang, de fascinante atractivo, reunió numerosas personalidades significativas, que pertenecían la mayor parte a la aristocracia, en la «freie Vereinigung Katholischer Sozial Politiker», conocida también bajo el nombre de «Círculo de los barones cristianos». Formaban parte de él: el conde von Blome, von Kuefstein, el príncipe de Lichtenstein, el padre Weiss, O. P., etc. Con él lucharon todos contra los entuertos del capitalismo, que, en su país, estaba en gran parte en manos de los judíos y dirigía las finanzas, el palacio y el Estado. Opuestos al capitalismo judío-liberal y a sus prácticas usurarias, en uso sobre todo en Moravia y Galitzia, se erigieron en protectores de la clase media: campesinos, pequeños propietarios terratenientes, artesanos y obreros de la gran industria naciente.

Los estatutos de esta asociación, que entre 1883 y 1888 tuvo asambleas en diversos lugares [70], dan una fiel imagen de las ideas avanzadas de Vogelsang y de sus discípulos. Pueden reducirse a tres tesis fundamentales [71]:

a) Una violenta crítica del capitalismo, que permitía a los más ardorosos marxistas adherirse a sus ideas.

b) Sin embargo, su anticapitalismo no significa socialismo o colectivismo. Con la misma convicción Vogelsang rechaza el socialismo, que transformaría el mundo en una «monstruosa organización de trabajo forzado».

[69] KLOPP Wiard, *Die sozialen Lehren des Freiherrn von Vogelsang*, Viena 1894. Véase también KLOPP Wiard, *Leben un Wirken des Sozialpolitikers Karl Freiherr von Vogelsang*, Viena 1930. KNOLL A., *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus*, Viena 1932. El marqués de la TOUR DU PIN publicó una síntesis: *Vogelsang. Extraits de ses oeuvres, traduits de l'allemand*; t. I, *Morale et économie sociale*; t. II, *Politique sociale*, Col. «Science et religion», núms. 359 y 360. Véase también el discurso de BLOME consagrado al pensamiento de Vogelsang, en «Association Catholique», t. XXVII (1889).

[70] En el castillo de Haid, en 1883, fueron elaboradas las famosas tesis de Haid sobre la cuestión obrera, completadas en Amberg en 1844. Véase *De corporatieve Gedachte bij de Kathorieche sociologen der XIXe eeuw*, pp. 271 y ss.

[71] DEFOURNY M., Introducción a la obra citada en último lugar, pp. 27-28.

c) El lado positivo de su obra se resume en la concepción de la organización profesional. Vogelsang es el «doctor de la organización corporativa». Teme a un Estado que lo haga todo y lo rija todo, «sin ningún intermediario entre el individuo y él». Repite sin cesar en sus discursos y escritos que el Estado debe proteger el trabajo mediante las asociaciones corporativas.

En nuestros días, afirma, se debe dar a los cuerpos profesionales la competencia necesaria para que puedan asegurar, de una manera eficaz, el bienestar material y moral de la profesión: duración del trabajo, vacaciones, aprendizaje, limitación de la concurrencia, seguros sociales, etc.

Como en Ketteler, las teorías de Vogelsang repercuten en el dominio político en el sentido de que intenta atribuir a las corporaciones profesionales personalidad civil y declararlas asimismo órganos de derecho público. Su punto de partida es: liberalismo igual a individualismo, igual a laicismo. La anarquía liberal engendró el capitalismo, que tiene como reacción el colectivismo. Para restaurar el cuerpo social, es necesario reconstruir sus órganos naturales, los cuerpos profesionales, cada uno con sus derechos autónomos, sociales y políticos. «Constituida así en régimen corporativo, la comunidad, lejos de verse absorbida por el Estado, se confundiría con él... Las corporaciones, al igual que los miembros del cuerpo humano, tendrían, cada una, su función propia, en relación con todas las demás. El poder central, como el cerebro en el organismo, mantendría el orden y la unidad» [72].

Si se objeta que esta concepción de un orden corporativo constituye un retorno a la Edad Media, contestan Vogelsang y sus amigos: Llamamos abusos feudales a las usurpaciones de la fuerza bruta, a los excesos de poder, violencias e iniquidades de toda clase que cometieron ciertos señores. En cuanto a los principios del régimen feudal, podemos formularlos poco más o menos de esta manera: por el cumplimiento continuo del deber social se justifica el ejercicio continuo del derecho individual: sólo se es señor para servir a los que no lo son; la protección del débil es la condición del poder y redención de la grandeza; la propiedad, en fin, es menos una riqueza que una función. En una palabra, no se trata de restaurar la sociedad de la Edad Media, sino de inspirarse, para la reorganización actual, en el ideal social de los siglos de fe» [73].

No se trata de volver a los tiempos pretéritos: los partidarios de la organización profesional no tienen ningún deseo de embalsamar los cadáveres para conservarlos. No quieren volver a las diligencias como medios de transporte, no quieren restaurar artificialmente unas formas

---

[72] JARLOT G., *Le régime corporatif et les catholiques sociaux. Histoire d'une doctrine*, París 1938, pp. 70-71; KNOLL A., *Karl von Vogelsang und der Ständegedanke*, en *Die soziale Frage und der Katholizismus*, Paderborn 1931, pp 64-65.

[73] GRÉGOIRE L., *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, París ^{4}1907, p. 20.

sociales de la Edad Media. Su ambición es la de retornar a los principios del orden, que antes aseguraron la paz social y la prosperidad, pues, procediendo del derecho natural, conservan todo su valor y han de servir de fundamento a las actuales formas de la vida social.

La idea de la organización social permaneció como una idea directriz del catolicismo social; en los países germánicos ha sido eclipsada por la idea de la política social, que fue puesta en práctica después de 1890 y tiende a aportar correcciones al régimen capitalista. Sin embargo, la Tour du Pin continúa el pensamiento de Vogelsang en Francia; es tomado de nuevo por la Unión de Friburgo y en las Semanas sociales de Francia; encuentra partidarios convencidos en el padre Muller en Bélgica [74] y en el profesor Veraart en Holanda [75]. La encíclica *Quadragesimo Anno* le da la más alta consagración; desde entonces ha conocido algunas realizaciones, pero hay que lamentar, sin embargo, con el papa Pío XII, que los católicos hayan dejado perder la ocasión, después de la segunda guerra mundial, de realizarlo en una vasta escala.

3. Suiza

En Suiza dos grandes personalidades dominan la segunda mitad del siglo XIX: monseñor Mermillod y Gaspar Decurtins.

A. — Nació monseñor Mermillod (1824-1892) en Carouge, cerca de Ginebra. Hijo de un panadero, fue ordenado sacerdote en 1847. Capellán ya, se hizo célebre en Ginebra por su elocuencia. En 1864, a la edad de 40 años, recibió de manos del Papa Pío IX la consagración episcopal. Desterrado por la intolerancia de sus compatriotas protestantes, predicó y dio conferencias en diversos países, especialmente en Bélgica y en Francia, y se constituyó en incansable defensor de los oprimidos: de los irlandeses hambrientos, de los católicos búlgaros perseguidos, de los polacos desterrados. El 28 de febrero de 1868, predicando en beneficio de los jóvenes obreros, en la iglesia de Santa Clotilde de París, proclamó con audacia aprobada por Pío IX, pero que fue un escándalo en el distrito de Saint-Germain:

«Los ojos que quieren discernir a través de nuestras agitaciones actuales el fondo de las cosas, atisban inmediatamente que la cuestión social es la última palabra de todas nuestras luchas. Todos nosotros repetimos que nos hallamos en una época de transición, que una vieja sociedad está en ruinas y que otra nueva se está formando. De ahí los tanteos, las dudas; arriba, a veces, vivas alarmas; abajo, ardientes y apasionadas aspiraciones. Se delimitan los campos, y nos pregunta-

---

[74] MULLER A., S. I., *La politique corporative, Essai d'organisation corporative*, Lovaina 1935.

[75] JARLOT, o. c.; VILLAIN J., *L'Enseignement social de l'Église*, t. III, pp. 113-240, donde se encuentra el desarrollo de esta idea.

mos si el mundo va a convertirse en un campo de batalla o si un tratado de paz va a firmarse entre los ricos y los pobres.

»Las obras cristianas y nuestra actividad personal deben ofrecer su vivo concurso a la solución pacífica de estos innumerables problemas.

»No extrañéis que desde el púlpito se aborden con valerosa franqueza y se reclame el derecho de iluminar estas cuestiones tenebrosas y amenazadoras. Si es el honor de este siglo el plantear estos grandes problemas de la humanidad, es asimismo el eterno honor de la Iglesia examinarlos con valor, y resolverlos con energía. ¿Quién, pues, tomará la mano del propietario y del trabajador para unirlas? ¿Quién, sino Jesucristo? San Hilario exigía del episcopado dos grandes cualidades: el valor de decir la verdad y la oportunidad en el modo de enseñarla. Poco ha, bajo las manos de Pío IX que me consagraba obispo, hacía el juramento de no traicionar jamás la verdad, ni por miedo, ni por halago. Acabo de mantener este juramento delante de vosotros al hablaros de esta cuestión terrible y amenazadora que se llama cuestión social obrera...»

Con toda franqueza, instruye a las clases dirigentes sobre sus obligaciones morales:

«Lo que nos salvará, no será un cristianismo debilitado, enervado, sino un cristianismo serio y viviente, encarnado en las virtudes que impresionan al pueblo y le inspiran energías que son su gozo y su dignidad. Os suplicamos que mantengáis una inviolable fidelidad al Evangelio, porque se precisa, ante todo, que las clases superiores se mantengan a la cabeza de la sociedad dando ejemplo a los que quieren y deben guiar. ¿Qué influencia, qué autoridad podrán ejercer si no se comportan mejor que ellos? ¿Con qué autoridad pueden aconsejar al pueblo el trabajo y la previsión los que se pasan la vida en la imprevisión y en la inacción? ¿Osarían reprocharle no trabajar el lunes los que pasan toda la semana sin hacer nada? Si se les acusa de leer la prensa baja, no es lícito alimentarse a sí mismo de literatura malsana. Para prohibirles que vayan a aplaudir a la cantante popular, es preciso que no se la haga aplaudir en su salón. No se pueden condenar sus orgías públicas e ir al mismo tiempo a ver desnudeces salvajes en los teatros. No tienen derecho a considerar como un crimen que el obrero se envilezca y se arruine en la taberna quienes, en los clubs elegantes, sacrifican, en una noche, el honor de su familia y la fortuna de sus padres.

»El Evangelio no es, en nuestras manos, un simple misal de la Edad Media de gran valor artístico, ni una devoción dulzona entre dos festines, ni un discurso en la tribuna que galvaniza las masas...

»Yo no quiero ser ni el cortesano de los ricos, ni el adulador de los pobres. Yo no quiero ser tributario de los juicios de los grandes ni de los humildes... Mas sigo repitiéndoos que la crisis que atravesamos es una de las más graves y de las más crueles que nuestra gene-

ración haya conocido... La Internacional, sabedlo bien, es a la vez una doctrina que se impone, un ejército que avanza y un cuerpo que se organiza. Para resolver la cuestión social, haría falta tener el corazón de la Hermana de la Caridad y la lucidez de Santo Tomás de Aquino» [76].

En el curso de sus viajes por Europa, monseñor Mermillod se puso en contacto con los pensadores sociales más eminentes de su tiempo. En 1882 León XIII le encargó la dirección de un comité de estudio de los problemas sociales en Roma. De este comité íntimo saldrá la Unión de Friburgo, que se reunió bajo su égida en su residencia episcopal de Friburgo y contribuyó poderosamente, como veremos más tarde, a la preparación de *Rerum Novarum.*

León XIII reconoció los eminentes servicios prestados por monseñor Mermillod elevándolo al cardenalato el 23 de junio de 1890, un año antes de la aparición de *Rerum Novarum,* e invitándole a establecerse en Roma para que participase en el gobierno de la Iglesia. Murió dos años más tarde, en 1892 [77].

B. — Gaspar Decurtins (1853-1916), a la vez sabio, hombre de acción, escritor y estadista, amigo de Vogelsang y del padre Weiss, O. P., fundó el movimiento social en Suiza y fue, desde los comienzos, miembro de la Unión de Friburgo.

La Unión de Friburgo había ya establecido, a partir de la segunda sesión, en 1885, que la protección eficaz de los trabajadores sólo podría lograrse con una legislación internacional. En 1888, Decurtins y Faron presentaron un proyecto según el cual el Consejo Federal se pondría en relación con otros países para llevar a cabo acuerdos internacionales en materia de leyes internacionales, especialmente en lo concerniente a la protección de menores y niños, al descanso dominical y a la limitación de la jornada de trabajo. Su iniciativa fue aceptada por Guillermo II, quien, en 1890, reunió en Berlín una «Conferencia internacional para mejorar la condición de los trabajadores».

Esta conferencia no dio resultados tangibles inmediatos, pero difundió la idea de una legislación internacional del trabajo, ya preconizada por Daniel Legrand y ampliamente desarrollada por Decurtins en 1899, en su informe «La cuestión de la protección obrera internacional».

4. Francia

La historia de la doctrina social católica en Francia, durante la segunda mitad del siglo XIX, nos ofrece un rico elenco de nombres célebres, tanto desde el punto de vista doctrinal como de las realizaciones;

[76] RIGAUX M., o. c., pp. 205 y ss.; cf. también GUITTON C., o. c., pp. 25-26.
[77] A propósito del cardenal Mermillod, léase MASSARD C., *L'oeuvre sociale du cardinal Mermillod,* Lovaina 1914.

tres, sin embargo, se destacan en primer plano: Léon Harmel, el marqués de la Tour du Pin y el conde Albert de Mun.

A. — Léon Harmel (1829-1915), prototipo del patrón social progresista, amigo y consejero de León XIII, puso en práctica, antes de la encíclica, los principios de *Rerum Novarum*.

En su fábrica textil de Val-des-Bois (norte de Francia) adaptó progresivamente sus ideas sociales a las necesidades. Desde 1860 fundó el subsidio familiar, las cajas de ahorros y las pensiones de vejez. Estableció igualmente consejos de empresa con competencia social y disciplinaria. Toda su obra social estaba basada en este principio: «Todo para el obrero; nada sin el obrero».

Al margen de su empresa personal, Harmel fundó en Reims, en 1890, el «Secretariado popular», y a partir de 1891 se esforzó por multiplicar los círculos de estudios sociales, de los que salieron los congresos de obreros. Colaboró en la fundación de la «Organización de los patronos católicos del Norte» y «Congreso para patronos». Organizó las peregrinaciones de «la Francia del trabajo a Roma», que se sucedieron cada dos años desde 1865 a 1891 y que agruparon en número creciente a patronos y obreros y alcanzaron un éxito resonante. Estas peregrinaciones fueron para el papa León XIII la ocasión de testimoniar su solicitud por la cuestión social, de trazar las primeras directrices pontificias, y contribuyeron grandemente a la aparición de *Rerum Novarum* [78].

B. — El marqués René de la Tour du Pin (1834-1924).

Nacido en Arrancy, en 1834, tuvo René de la Tour du Pin brillantes comienzos en la carrera de las armas. En 1870, internado en Aquisgrán con Albert de Mun, se familiarizó con los autores sociales alemanes y los «Hogares» de Kolping. Este fue el origen de su vocación social. Nombrado en 1877 agregado militar de la Embajada de Francia en Viena, conoció a Vogelsang y sus teorías. En 1882 regresó a su patria y se consagró enteramente al apostolado social.

Mientras Albert de Mun, hábil conferenciante, difundía las ideas sociales católicas, la Tour du Pin figuraba, con sus escritos, como el teórico. De común acuerdo, levantaron, después de su regreso del destierro, la Obra de los círculos católicos para obreros, en cuyo seno la Tour du Pin fundó un Consejo de Estudios (órgano: La Asociación católica). Los dos formaron parte de la Unión de Friburgo.

René de la Tour du Pin es famoso por la elaboración del sistema corporativo según la fórmula: «La corporación libre dentro de la profesión organizada». Sus ideas le han sobrevivido y despiertan todavía hoy un interés siempre renovado [79].

[78] GUITTON G., S. I., *Léon Harmel*, 2 vol., París 1927.

[79] Obras del marqués R. DE LA TOUR DU PIN:

1. *Vers un ordre social chrétien: jalons de route* (colección de artículos escritos entre 1882 y 1907).

C. — El conde Albert de Mun (1841-1914).

Como la Tour du Pin, comenzó igualmente su carrera en el ejército y descubrió, juntamente con él, su vocación social mientras era prisionero de guerra en Aquisgrán, según cuenta en su obra: *Mi vocación social, Recuerdos de la fundación de los Círculos católicos de obreros* (1871-1875). En 1875 formó parte del Parlamento, en el que se proclamó ardiente defensor de las libertades religiosas y del progreso social. Murió el 6 de octubre de 1914, cuando era miembro del Gobierno Nacional.

El mérito de Albert de Mun reside más en el dominio de la acción que en el de las ideas. Sin estudios previos, se lanzó a la refriega; pero muy pronto unió a la acción una sólida doctrina inspirada en la Tour du Pin, del que fue elocuente intérprete. El problema social, según él, es tanto un problema moral y religioso como económico, cuya solución debe buscarse, de una parte, en la formación simultánea de las clases dirigentes y de los obreros, y de otra, en la legislación social y restauración de los cuadros sociales, especialmente de las profesiones organizadas según la doctrina de su amigo, el marqués de la Tour du Pin.

Su sucesor en la Academia, monseñor Baudrillart, pudo afirmar que todas las reformas votadas por el Parlamento francés habían sido preconizadas, desde los comienzos de su carrera social, por Albert de Mun: descanso dominical, disminución de la jornada de trabajo, protección del trabajo de las mujeres y niños, seguro obligatorio contra accidentes y enfermedad, pensiones para los obreros y campesinos.

Adelantado de la legislación social, fue igualmente fundador de florecientes asociaciones, especialmente de la Obra de los círculos católicos de obreros y de la Asociación católica de la juventud francesa. Bajo su influencia nacieron los secretariados sociales, la Confederación francesa de trabajadores cristianos, como asimismo las famosas Semanas sociales de Francia, que todavía existen en nuestros días. Su palabra ardiente, en fin, despertó muchas otras vocaciones sociales [80].

2. *Aphorismes de politique sociale* (artículos de la revista «Association catholique», aparecidos entre 1882 y 1907).

Para conseguir un conocimiento exacto sobre la Tour du Pin, cf.:

1. BAUSSAN, Ch., *De la Tour du Pin* (Colec. «Les Grands Coeurs», París 1931).
2. *De corporatieve gedachte bij de sociologen der XIXe eeuw*, Lovaina 1941, páginas 151-164.

[80] Obras de A. DE MUN:

1. *Ses conférences*, en 7 vol., editados por H. Geoffroy de Grand-Maison.
2. *Ma vocation sociale.*
3. *La conquête du peuple.*

A propósito de las tendencias sociales entre los católicos franceses del siglo XIX, recientemente han aparecido varios estudios: ROLLET H., *L'Action sociale des catholiques en France, 1871-1901*, París 1947, 729 pp.

5. Inglaterra y Estados Unidos

En la Inglaterra del siglo XIX, altamente industrializada, los católicos formaban sólo una pequeña minoría del 10 %, cuya parte principal la integraban pobres irlandeses emigrados. Su influencia en la vida pública, por tanto, era extremadamente restringida, aunque la conversión de eminentes personalidades como J. H. Newman atrajo más y más la atención sobre la Iglesia católica y presagió una renovación espiritual.

En el dominio social se destacan algunas personalidades: Charles Stenton Devas (1848-1906). Convertido al catolicismo antes de su entrada en la Universidad de Oxford, se esforzó por impregnar la vida pública de principios cristianos. Levantándose contra los abusos del liberalismo económico, desarrolló una economía política basada en los principios católicos [81].

Pero la figura más relevante es la del gran convertido, el cardenal Henry-Edward Manning (1808-1891).

Hijo de un banquero de Londres, estudiante en Oxford, funcionario, luego pastor anglicano, terminó, después de una prolongada crisis religiosa, como J. H. Newman y tantos otros amigos suyos, por ingresar en la Iglesia católica, en 1850 [82]. Ordenado sacerdote al año siguiente, fue nombrado, en 1865, arzobispo de Westminster y elevado al cardenalato en 1875.

Al contrario de su gran contemporáneo J. H. Newman, Manning fue más bien hombre de acción que hombre de estudio. Su misión providencial fue obtener para la Iglesia naciente en Inglaterra el derecho de ciudadanía en la vida pública.

Siendo todavía joven funcionario, se había dado cuenta de las necesidades sociales, y ya pastor anglicano, definió la doctrina del justo salario y condenó los usurarios contratos de arrendamiento impuestos por los Landlords.

Sacerdote católico y arzobispo, centró toda su solicitud en los pobres. Durante toda su vida fue el defensor de los irlandeses oprimidos bajo la dominación inglesa y, por altruismo, se abstuvo completamente de bebidas alcohólicas a fin de redimir, con su ejemplo, a los irlandeses esclavos de la bebida.

Mucho antes de que fuera reconocido el derecho de asociación, prestó su apoyo a los movimientos profesionales de trabajadores y defendió para el obrero el derecho a la huelga.

---

[81] PUTNAM MC ENTEE G., *The Social Catholic Movement in Great Britain*, Nueva York 1927, pp. 102 y ss.

[82] Sobre su conversión, cf. JANSSENS A., *Anglicaanse Bekeerlingen*, Amberes 1928, pp. 94-114

En 1872 tomó la defensa de la «Agricultural Labourer's Union» (Liga de labradores) y empleó toda su influencia sobre Gladstone para decidirle a realizar las reformas sociales. En «The Times» defendió los derechos de los trabajadores y campesinos y estuvo en contacto con todos los reformadores sociales, tanto de su país como del extranjero.

En 1863 tomó parte en el primer congreso de Malinas y envió una misiva al congreso de Lieja (2 de septiembre de 1890) [83].

En Roma apoyó a monseñor Gibbons cuando éste quiso hacer anular la condena de los *Knights of Labour* (1887).

Mas el punto culminante de su acción social fue su intervención en favor de los *dockers* o cargadores del muelle de Londres en 1889. Después de varias semanas de arduas negociaciones, logró reconciliar patronos y obreros y que triunfara «la paz del cardenal», como habían sido llamadas sus proposiciones.

Causó viva impresión esta intervención del cardenal octogenario: «Era difícil negar, escribe el padre Guitton [84], que las reivindicaciones de los huelguistas fueran justas ante las cifras presentadas por el cardenal...» Pero los agitadores, entre otros el famoso John Burns, se aprovechaban para exacerbar las pasiones. Ceder sería cobardía, traición al orden social. A lo cual el octogenario había respondido que no ceder era alimentar el incendio de odios y que el único fundamento del orden social verdadero es la práctica de la justicia.

«Pero, mylord, se le objetaba, lo que usted practica es socialismo». Y el cardenal repetía, sin saberlo, las palabras de León XIII a la Tour du Pin: «Yo no sé si para usted esto es socialismo. Para mí es puro cristianismo».

Son célebres ciertos pasajes de las conferencias pronunciadas en 1874 por el cardenal Manning. Recordemos el más conocido:

«Si el fin de la vida es multiplicar las varas de tela y de algodón, si la gloria de Inglaterra consiste en producir estos artículos y otras cosas similares en la mayor cantidad y al menor precio posibles, entonces adelante en el camino en que nos encontramos. Por el contrario, si la vida doméstica de un pueblo es la verdadera vida, si la paz y el honor del hogar, si la educación de los hijos, los deberes de esposa y de madre, los deberes de padre y de esposo están inscritos en una ley natural mucho más importante que toda la ley económica; si todas estas cosas son más sagradas que todas las que se venden o se compran, entonces yo declaro que es necesario obrar en consecuencia. Si, en ciertos casos, la no reglamentación del trabajo conduce a la destrucción de la vida doméstica, a descuidar la educación de los hijos; si transforma a las mujeres, las madres, en máquinas vivientes, a los pa-

---

[83] MANNING Card., *The dignity and the rights of the labour*, Londres 1934.

[84] GUITTON G., o. c., p. 57.

dres y los esposos (que se perdone la expresión) en animales de carga, que se levantan antes de salir el sol y regresan al cubil por la noche, agotados de fatiga, sólo con fuerzas para tomar un trozo de pan y echarse sobre un camastro y dormirse: no existe ya la vida de familia, no podemos continuar a ese paso. Sé que abordo un problema difícil, pero creo que es preciso examinarlo con calma y justicia y con voluntad bien disciplinada para colocar el trabajo y sus provechos en segundo plano; la moralidad y la vida de familia en el primero.»

Y en una carta a monseñor Doutreloux, obispo de Lieja, el cardenal Manning añade:

«Colocar el trabajo y el salario antes que la vida humana y doméstica, es invertir el orden establecido por Dios y la naturaleza; es arruinar la sociedad humana en su principio fontal. La economía de la industria está regida por la suprema ley moral que determina, limita y controla sus operaciones».

Algunos años más tarde, un discípulo del cardenal Manning, monseñor Bagshawe, obispo de Nottingham, escribía:

«Las clases acomodadas hablan de caridad, mas si quisieran restituir a los pobres lo que se les debe en justicia estricta, verían como estas sumas son infinitamente superiores a su pretendida caridad».

«¿Puede llamarse justo un gobierno cuando permite que, en un país como Irlanda, donde los campesinos languidecen en la más dura miseria por el capricho de los lores, doce millones de acres de tierra estén destinados al pasto y sobre veinte millones de acres de tierras irlandesas apenas haya tres que den productos aptos para la alimentación del hombre? [85]»

* * *

Tampoco faltaron en el siglo XIX adelantados católicos del terreno social en Estados Unidos, aun cuando la Iglesia se viera en la precisión de elaborar su propia estructura.

Durante toda su vida, monseñor John Ireland (1838-1918) trabajó por implantar la doctrina católica en la vida social. «La democracia cristiana, escribía en 1899, es el fruto del fermento de la levadura evangélica en el alma del hombre, un ensayo de adaptación del Evangelio a la organización social.»

Citemos además al cardenal-arzobispo de Baltimore: James Gibbons (1834-1921), que trabajó incansablemente por la aplicación de las doctrinas sociales cristianas.

Se distinguió por su valerosa intervención en favor de una asociación obrera, los *Knights of Labour* (Caballeros del trabajo), que, para evitar la reacción de los patronos, trabajaba en secreto.

[85] Cf. NITTI, *Le socialisme catholique*, París 1894, c. XI. Una parte muy interesante de esta carta de monseñor Bagshawe ha sido citada por RIGAUX, pp. 220-224.
Sobre Manning, reformador social, cf. *a*) PUTNAM MC ENTEE G., o. c., 15-93; *b*) KOTHEN R., o. c., pp. 267-277.

Esta acción oculta despertó la desconfianza y fue comparada a la de los francmasones: los obispos del Canadá condenaron el movimiento y Roma confirmó la condenación. El cardenal Gibbons, plenamente convencido de la justicia de la causa de los obreros, procuró, con el apoyo del cardenal Manning, que fuera anulada esta condenación. Cuando fue a Roma, en 1887, para recibir el capelo cardenalicio, presentó al cardenal Simeoni, secretario de Estado de Su Santidad León XIII, una memoria defendiendo la causa de los *Knights of Labour.*

«Si varios obispos se inquietaban por las tendencias, a su juicio revolucionarias, de las nuevas asociaciones, muchos otros, entre ellos el cardenal Manning y yo mismo, no se alarmaban menos del peligro que corría la Iglesia de ser presentada a nuestro tiempo como aliada de los poderosos y de los ricos, y adversaria de los débiles y de los pobres; pues semejante alianza, aunque sólo fuera aparente, no solamente causaría a la Iglesia un mal profundo, sino que trastornaría además todo el sentido de la historia. El único poder en el mundo que, durante casi dieciocho siglos, había sido el protector de las clases pobres y de los débiles, no iba a abandonarlos en la hora de la prueba. Lo hizo observar muy sabiamente el eminente cardenal Manning: "Las condiciones en que se encuentran las clases inferiores no pueden durar; ningún edificio social puede subsistir sobre tales fundamentos"»[86].

Y sabido es cómo León XIII se adhirió a la tesis del cardenal Gibbons.

6. Italia

Durante el siglo XIX, y particularmente durante el pontificado de Pío IX (1846-1876), la Iglesia no tiene oportunidad de dedicar su atención al problema social en Italia; de una parte se ve asaltada por la marea de los errores modernos, contra los cuales ha de advertir a sus fieles; Pío IX los denuncia en su encíclica *Quanta Cura,* seguida por el *Syllabus,* relación de tesis condenadas (8 de septiembre de 1864); por otra parte, los Estados pontificios se ven amenazados y progresivamente invadidos por los garibaldinos y los ejércitos del rey del Piamonte; la invasión, que termina con la toma de Roma (1870), da lugar a la «cuestión romana», que no se solucionará sino hasta 1929.

Fue León XIII quien inauguró a la vez la restauración interna de la Iglesia y su irradiación exterior. Es también él quien favorece el rena-

[86] RUTTEN G. C., pp. 51-52.
[87] VAUSSARD, o. c.

cimiento de la filosofía y de la teología escolásticas y de las ciencias sagradas en general, y este renacimiento contribuye ampliamente a la eflorescencia del pensamiento católico en los demás terrenos.

Los representantes más calificados del catolicismo social en Italia fueron el padre L. Taparelli d'Azeglio, S. I., y el profesor G. Toniolo.

Taparelli (1793-1862) es particularmente conocido por su obra *Ensayo teórico de derecho natural* (6 vol., primera edición entre 1840-1843), en la cual dedica una importante parte al problema social, y particularmente a los problemas de organización internacional [88].

Giuseppe Toniolo (1845-1918) fue al mismo tiempo un sabio y un apóstol, hombre de ciencia y hombre de acción. Sus obras completas, reeditadas en nuestros días, llenan veinte volúmenes. Fue al propio tiempo jurista, economista y reformador social. Adversario a la vez del liberalismo y del socialismo, propone un orden social concebido y construido en función del hombre, ser personal y responsable, con vocación terrestre y celeste, que está llamado a proseguir en unión con sus semejantes. Su condición social le impulsa a entrar o a formar sociedades en las que su competencia y su actividad le son propias; la vida social es una comunidad de comunidades. En el orden económicosocial, esta estratificación social se realiza dentro de la organización profesional que salvaguarda la iniciativa y la actividad propias de los particulares y de las profesiones y, además, previene la dictadura de un Estado omnipotente. Como puede verse, Toniolo se une a la tradición de los católicos sociales como Vogelsang, La Tour du Pin y De Mun, entre otros.

Toniolo tuvo gran parte en la difusión del catolicismo social. Fue miembro de la Unión de Friburgo, desde sus principios; hizo uso de la palabra en el congreso de Lieja en 1890; fundó la «Asociación católica para los estudios sociales» (1889); la «Rivista internazionale di scienze sociali» (1893), las «Semanas sociales de Italia» (1907), y, hacia el fin de su vida, se dedicó aún a la fundación de la universidad católica de Milán.

Esta actividad intelectual y social se vio alimentada por una intensa vida interior, como puede verse en su *Diario íntimo*. Su proceso de beatificación se inició en 1955 [89].

Italia nos ofrece además, como maestro en el terreno de la educación de la juventud popular, a San Juan Bosco (1815-1888).

Desde el advenimiento de León XIII, el problema social despierta el interés en los altos medios eclesiásticos de Roma. Gracias a la iniciativa del conde austríaco von Kuefstein y de un teólogo tomista del Canadá, el abate Villeneuve, unos sabios eminentes de Roma se reunieron en un «Circolo dei Studi sociali ed economiche», bajo la

[88] JACQUIN, *Taparelli*, 1943.
[89] VISTALLE Fr., *Giuseppe Toniolo*, Roma 1953, pp. 909.

dirección de monseñor Jacobini. De este «comité íntimo», como le llamaban, nació muy pronto la Unión de Friburgo, de cuyas actividades nos ocuparemos [90].

7. Países Bajos

Hasta 1870, la industrialización no hace su entrada en este país y da lugar a los abusos que son la sombra negra del capitalismo.

Los católicos que, desde la Reforma, estaban en minoría, tenían que luchar aún por su emancipación, por la obtención de iguales derechos en la vida pública, y trabajar por la restauración interna de la Iglesia. No fue sino hasta finales de siglo cuando se dieron cuenta del nuevo problema social. Igual que los de otras naciones, los católicos de los Países Bajos dieron ejemplo de su generosidad fundando obras de caridad: conferencias de San Vicente de Paúl, sodalicios de la Sagrada Familia, entre otros. Hicimos ya la observación que encuentra aquí una nueva aplicación: la caridad tradicional ocultó, a los ojos de muchos católicos, el verdadero problema social, el del proletariado explotado y del pauperismo, consecuencia de una mala organización de la sociedad. Además de las tendencias anticlericales y antirreligiosas que acompañaban a los primeros movimientos de reforma social, alarmaron, a menudo, a los creyentes y los acorralaron en una actitud de resistencia y de defensa.

La primera ley del trabajo que abrió brecha en el sistema rígido del abstencionismo liberal, se debe a la iniciativa de un católico, el caballero Ruys de Beerenbrouck (1888). En el mismo año, W.-C.-J. Passtoors funda en Amsterdam la liga democrática (Volksbond), que agrupa a los obreros y a los miembros de la clase media. El mérito de haber inaugurado la democracia cristiana y de haber fundado la organización obrera católica, corresponde a monseñor Alfonso Ariëns (1860-1928) [91], que fundó en Enschede la primera liga obrera (1888). El gran político monseñor H.-J.-A.-M. Schaepman (1844-1903), a quien corresponde el honor de haber emancipado a sus correligionarios, le siguió en este camino y apoyó el movimiento de la democracia cristiana [92].

Los católicos neerlandeses no tenían tradición cuando se pusieron a estudiar el problema social. Después de la promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, dentro de los programas de estudios de los

[90] RITTER, o. c., pp. 165-167.
[91] En espera de la beatificación de monseñor Ariëns, se han publicado biografías, e. o.:
a) BROM G., *Alfons Ariëns*, Amsterdam 1941, 2 vol., pp. 621 y 741.
b) NIEUWENHUIS J., *Vooruit en omhoog. Een levensbeeld van Dr. Alf. Ariëns*, Utrecht 1947.
[92] Véase VAN WELY J., *Schaepman*, Amberes 1952, p. 649.

seminarios se añadieron unos cursos de ciencias sociales. Esta enseñanza científica no tardará en dar sus frutos.

El premonstratense G. van der Elzen es el fundador de la Liga agrícola católica en el Brabante holandés; a la manera del Boerenbond (Unión de labradores) belga, esta liga fue la palanca del mejoramiento de la clase agrícola [95].

S. Bélgica

Las revoluciones abortadas de 1848 consolidaron el poder de la burguesía en todos los países; lo mismo sucedió en Bélgica, para la cual la segunda mitad del siglo XIX fue una era de expansión económica y de política liberal, dirigida por los gobiernos liberales o católicos liberalizantes.

Durante esta fase ascendente del capitalismo, el catolicismo social no desapareció de Bélgica, sino que prosiguió en forma disminuida, particularmente en su forma de paternalismo social. Este último se manifiesta en numerosas obras de caridad, entre otras en las Conferencias de San Vicente de Paúl, y más aún en las obras de patronato, de educación y de asistencia, que podemos agrupar bajo el nombre de círculos. Las más importantes fueron las que reunía la Archicofradía de San Francisco Javier, fundada por el padre L. van Caloen, S. I. (1854). El principal fin de estos círculos era la moralización y la educación de sus miembros; los fines secundarios, la distracción honesta, la enseñanza y la asistencia. Su estructura estaba calcada de la jerarquía social: unos sacerdotes y unos burgueses eran los encargados de su dirección y le daban como una especie de tutela. Los círculos no lograron llegar ni a atraer a los obreros de los centros industriales. A consecuencia de los congresos de Malinas (1863, 1864 y 1867), los círculos de origen y denominación distintos se reunieron en una Federación de sociedades obreras católicas belgas (1867), que tuvo como órgano, desde 1869 hasta 1879, la revista mensual «L'économie chrétienne» y, de 1880 a 1891, «L'économiste catholique». La federación, en 1872, agrupaba a 55.000 miembros, entre los cuales es difícil indicar cuántos eran obreros. La Federación, que fue la expresión y la ciudadela del paternalismo, fue suplantada hacia 1890 por el nuevo movimiento de la democracia cristiana y en 1891 cedió el lugar a la Liga democrática belga. Este paternalismo, que fue una actitud antes que una ideología, aceptaba sin reservas el régimen de la economía

---

[95] Véase: a) KUIJPER C.-J., *Uit het rijk van de arbeid; ontstaan, groei en werk van Rooms Katholieke Vakvereniging in Nederland*, Utrecht 1924; b) VERBERNE L.-G.-J., *De Nederlandse arbeidersbeweging in de negentiende eeuw*, Amsterdam 1940; c) ROGIER L.-J. y DE ROOY N., *In vrijheid herboren, Katholiek Nederland, 1853-1953*, La Haya 1953.

liberal. Pero, si acepta el juego libre de las fuerzas económicas, quiere corregir e interceptar sus nefastas consecuencias por medio de la caridad y por la observancia estricta de los recíprocos deberes. Tal doctrina tuvo por jefe al profesor Ch. Périn. El patrón ideal es aquel que se comporta y considera frente a sus obreros como un buen padre de familia. El obrero ideal es aquel que es un trabajador dócil, honrado, celoso, buen padre de familia, sometido al orden existente. En una sociedad regida por estos principios, sobra la intervención del Estado; su inmixtión resultaría superflua y, a más, atentatoria a la libertad.

Estas concepciones fueron compartidas por la inmensa mayoría de los católicos de este tiempo. Algunos hechos significativos lo demuestran.

En el congreso católico de Malinas de 1864, se obtuvo una mayoría para defender con Charles Périn la doctrina del patronato y de la caridad y rechazar un proyecto de resoluciones de Ducpétiaux que pedía la fijación por la ley de una edad mínima para la admisión en las fábricas, la limitación legal del trabajo diario a una duración de doce horas, la prohibición para las mujeres de los trabajos subterráneos, la reglamentación de la higiene en los talleres, la inspección administrativa del trabajo, los acuerdos internacionales para la unificación de la legislación social.

El gran orador francés Augustin Cochin no había sido tampoco escuchado antes cuando declaraba en el congreso de 1863: «Con excesiva frecuencia, los industriales encargan a la caridad la tarea de completar los salarios, y prefieren dar como ayuda lo que el obrero encontraría más digno y más seguro recibir como pago».

En el capítulo del tomo II de la *Histoire de la Belgique contemporaine*, consagrado a la historia social de este país, el profesor Defourny recuerda que en el mismo año de 1864 un gran patrono de Gante, que se preciaba de progresista y filántropo, se jactaba de haber reducido el trabajo de los muchachos a doce horas diarias y de haber logrado con ello una producción más ventajosa que sus concurrentes que mantenían la jornada de 14 horas. Sin embargo, se le antojaba que 12 horas de trabajo eran un mínimum que nadie podía ya pensar en rebajar.

Este paternalismo marca sin duda alguna un retroceso notable con relación al catolicismo social de Ducpétiaux, de Bartels y de otros. No ha comprendido ni las realidades del momento ni el mecanismo interno del capitalismo liberal: equivocándose en el diagnóstico, debía equivocarse también en la terapéutica. Es esto lo que explica su fracaso.

Sin embargo, este paternalismo prologa en cierta manera el catolicismo social: él ha despertado la conciencia social de una parte del patronato y de la burguesía; él ha contribuido a la moralización y a la educación de la clase obrera y ha preparado en su seno futuros

jefes; él ha agrupado, especialmente en las regiones flamencas del país, las masas obreras que habían de constituir las primeras tropas de la democracia cristiana.

Por otra parte, ésta aparece desde la época paternalista y triunfa hacia 1890. «Su tendencia se opone al paternalismo, porque ella niega que el obrero tenga necesidad de una tutela, sino que pretende que la clase obrera es capaz de gobernarse; no acepta más la economía liberal, sino que comienza a preconizar las reformas de estructura; no se indigna por la ingerencia del Estado, sino que recurre a su intervención; no cree en la inmovilidad de las relaciones entre los ricos y los pobres, sino que reconoce su diversidad y, en consecuencia, quiere crear organismos distintos para los obreros y para los patronos, respectivamente; no acepta la caridad sola, sino que reclama derechos y justicia»[94].

Este movimiento se traducirá al mismo tiempo sobre el plano político y sobre el plano social. Se revela ya en el congreso de Malinas, del cual Ducpétiaux fue el animador; encuentra su expresión en la obra del discípulo de Ducpétiaux, J. Dauby, *La question ouvrière en Belgique* (Bruselas 1871), que reclama la participación en los beneficios. El grupo minoritario de los demócratas cristianos se agita en el seno de la misma Federación de las sociedades obreras católicas y en las columnas de su revista «Économie chrétienne», sobre todo entre 1870 y 1871. Uno de los suyos, el industrial G. de Jaer, escribe: «Mientras que los socialistas siguen por todas partes un sistema de propaganda idéntica, la burguesía adopta a este respecto una actitud inhábil, poco valerosa y poco leal. Esta actitud hace pensar en el avestruz, que esconde la cabeza en la arena para resguardarse del peligro... Existen sociedades en las que no se hace conocer a los obreros más que sus derechos. Son perniciosas. Existen otras en las que no se les habla más que de sus deberes. Desde el punto de vista de la solución de la cuestión social no son quizá mejores».

Había escrito en la misma revista: «La democracia se desborda; no queda a los católicos más que una actitud a tomar. Ponerse a la cabeza del movimiento a fin de dirigirlo» [95].

Entre estos precursores de la democracia cristiana se encuentran, al lado de los seglares, muchos sacerdotes, especialmente el padre Struyf, de Lovaina, los padres Renard y Sovet, de Bruselas. Este último ya en 1871 parece anunciar la encíclica *Rerum Novarum* cuando escribe: «Cuando se quiere permanecer en el espíritu de la Iglesia, hace falta guardarse de un error, el más grave tal vez de los errores modernos: el de pensar que la Iglesia cristiana no tiene nada que decir en ciencias políticas y sociales. Es verdad que ella no gobierna, pero dice cómo se debe gobernar. Ocurre lo mismo con los derechos y los

[94] Reszohazy, tesis citada, pp. 103-104.
[95] «Economie chrétienne», agosto 1871, p. 357.

deberes del obrero y el patrón. Sus relaciones no están reguladas únicamente por las leyes de la oferta y la demanda, sino también un poco, yo creo, por la ley de Dios, ley de justicia y caridad. No hay que admirarse, por tanto, si la Iglesia se ha creído siempre con el derecho de condenar la esclavitud y la usura. Tampoco habría que extrañarse si un día quisiera enseñarnos lo que ella piensa de las instituciones económicas contemporáneas» [96].

Los trabajos científicos de Ducpétiaux, de Dauby y otros añaden a la idealogía social católica de Bélgica esta nota de realismo que es característica de la mentalidad belga y que luego se verá traducida en las organizaciones sociales cristianas.

Hacia 1880 cambia el clima: el país entra en una crisis económica que hiere hondamente a las masas obreras; éstas se dejan arrastrar por los motines sangrientos (1886). Entre la juventud católica, se multiplican las vocaciones sociales; las enseñanzas de V. Brants en Lovaina, que sucedió a Ch. Périn, fueron favorables a la propagación del catolicismo social, cuyos principales representantes de Francia, de Alemania y de otras naciones se hacen escuchar también en Bélgica. Los congresos de Lieja de 1886, de 1887 y de 1890, se convierten de hecho en un foro internacional y señalan los cambios de tendencias: la tendencia paternalista se ve sobradamente superada por la tendencia progresista o democrática cristiana.

Dentro de esta última tendencia pueden distinguirse otras dos corrientes paralelas: la de los corporativistas (Helleputte, el duque de Ursel), que intentan hacer revivir el ideal de la Edad Media en los gremios modernos. Sus realizaciones, comenzadas en Lovaina e imitadas en otras varias ciudades, tuvieron una vida muy efímera. Se verán sobrepasadas por la corriente sindical: ésta hizo surgir organizaciones obreras en Gante (G. Eijlenbosch y A. Verhaegen), en Lieja (abate Pottier y luego G. Kurth), en Bruselas (conde Henry Carton de Wiart, Jules Renkin, Léon de Lantsheere). El movimiento demócrata cristiano, al encarnar un catolicismo social ya probado, se afirma; tiene teorizantes: muchos profesores de la universidad de Lovaina son conocidos por sus convicciones democráticas y ejercen gran fuerza de atracción sobre la juventud universitaria; tiene también muchos afiliados que no tardarán en formar un frente único en la Liga democrática belga (1891).

Entre los representantes más significativos de la democracia cristiana, encontramos al abate De Griise (1848-1909), profesor del Seminario Mayor de Brujas y luego deán de Courtrai. Gran erudito, políglota, había estudiado la doctrina social de los Padres de la Iglesia y de los escolásticos además de los problemas sociales de su tiempo. Publicó en 1881 la edición flamenca y en 1885 la edición francesa

[96] *L'Eglise et les réformes*, «Economie chrétienne», Junio 1871, pp. 453-454.

de su obra principal: *Notre droit national et la révolution,* en la cual confronta los principios de la Revolución francesa con los principios del derecho natural. La última parte de la obra está dedicada al problema obrero: defiende el derecho de asociación, la reglamentación del trabajo, la cooperación. Llegado a deán de una ciudad industrial en 1890, dedica todos sus esfuerzos a la fundación de gremios obreros. Hasta el fin de su vida se entrega, por medio de la pluma o de la palabra, a la causa de los obreros. Entre sus discípulos sobresalen los nombres de otros dos sacerdotes: el abate Vanlerberghe (1853-1923), el hombre de organización, y el abate A. Lauwers (1864-1910), que era más bien el teorizante del movimiento y que estaba al corriente del desarrollo del catolicismo social en las otras naciones [97].

Hemos citado ya al ingeniero Arthur Verhaegen (1847-1917); hijo de una familia burguesa acomodada; rompe con los prejuicios de su ambiente; al principio es más bien paternalista, se burla de la corriente de la democracia cristiana y, cuando el congreso de Lieja de 1890, se pronuncia resueltamente a favor de las asociaciones obreras independientes, de su representación política en los cuadros del partido católico y de la fundación de una prensa democrática cristiana [98]. Fue él quien, con el tipógrafo G. Ejilenbosch, puso los fundamentos del movimiento obrero cristiano en la región de Gante [99].

El centro del catolicismo social belga fue, durante estos años, la «ciudad ardiente», Lieja: es allí donde se celebraron los congresos de Lieja; es allí donde se encontró al que había de ser el alma de «la escuela de Lieja», el abate A. Pottier (1849-1923). Profesor de moral en el Seminario Mayor de esta ciudad (1879-1900) y luego en Roma (1902-1923), en sus cursos y especialmente en su tratado *De Iure et Iustitia,* dedica toda su atención al problema obrero: se consagra a organizar un movimiento obrero independiente; se hace el defensor de la fórmula de las asociaciones de cooperación y también de las cooperativas de producción, como lo había hecho monseñor Ketteler, adelantándose así 60 años a las actuales reformas de estructura.

Las dos ideas fundamentales de la escuela de Lieja fueron:

a) La intervención del Estado en favor de la clase obrera, idea que León XIII aprobará en su *Rerum Novarum.*

b) Asociaciones obreras independientes, a diferencia de las asociaciones mixtas recomendadas por la escuela de Angers (monseñor Freppel).

Es sabido que los partidarios de la escuela de Angers se retiraron de las sesiones del congreso de Lieja y celebraron un congreso en

[97] SCHOLL Dr. S. H., *De geschiedenis van de arbeidersbeweging in Wets-Vlaanderen,* Bruselas 1953, p. 314.
[98] VERHAEGEG A., *Vingt-cinq années d'action sociales,* 1911.
[99] ROCK R., *Zo streed Eijlenbosch,* Gante 1954, pp. 166-168.

Angers, en 1890, donde fundaron la Sociedad católica de economía política y social. En su encíclica, León XIII no se pronunció definitivamente sobre la forma de las asociaciones obreras. La experiencia ha confirmado la tendencia de la escuela de Lieja.

Los congresos de Lieja, celebrados poco antes de la publicación de la *Rerum Novarum,* señalan el triunfo de la democracia social cristiana, de la cual fue el abate Pottier, al mismo tiempo, heraldo y organizador. En la sesión de 1890, defendió una ponencia sobre el justo salario que se ha hecho clásica: «Lo que hay de legítimo en las reivindicaciones obreras». La *Rerum Novarum* encontró en él al comentarista clarividente; su tratado *De Iure et Iustitia* nos lo prueba. Su última obra *La morale catholique et les questions actuelles* (1920-1921), nos redondea un pensamiento que ha ido perfilando progresivamente y que, superando las realizaciones inmediatas de la política social, concluye con las reformas de la estructura: la copropiedad a realizar bajo la forma de accionariado obrero. Este pensamiento era muy atrevido para ser comprendido por sus contemporáneos; Pottier sufrió la suerte de todos los adelantados. Pero fue, sin duda, un gran defensor de la doctrina social católica antes de la publicación de la *Rerum Novarum.* Sus enseñanzas en Roma contribuyeron ampliamente a dar a su pensamiento una irradiación internacional. Su última palabra fue: «Recordad a todos los amigos que el triunfo de la Iglesia y la salvación de la patria están ligados a la suerte de la democracia cristiana» [100].

En los comienzos de 1891 se fundó la Liga democrática belga, que comenzó agrupando algunas organizaciones sociales dispersas en los principales centros obreros. El conjunto de resoluciones votadas por sus congresos anuales constituye un programa social completo que no difiere, en lo esencial, del de los católicos sociales de otros países.

Los dirigentes más autorizados del movimiento democrático cristiano fueron Helleputte, Verhaegen, Kurth y el abate Pottier. Los dos primeros eran miembros de la Unión de Friburgo, lo mismo que el conde de Ursel, más tarde presidente del Senado. Estaban respaldados por monseñor Doutreloux, obispo de Lieja, y por monseñor Stillemans, obispo de Gante.

Las reformas sociales que preconizaban no diferían apenas de las que defendía la revista francesa «Association Catholique».

Pueden ser reducidas a cuatro ideas fundamentales: condenación del régimen individualista fundamentado en la pretendida libertad del trabajo; organización profesional o corporativa; necesidad de una legislación social nacional e internacional; represión de la usura y de los abusos del capitalismo en todas sus modalidades.

[100] CARDOLLE (Chan.), *Monseigneur Pottier (1840-1923),* Bruselas 1951, p. 62. Para la historia del congreso de Lieja, remitimos al lector a la obra citada de DEFOURNY.

Estas proposiciones nos parecen bastante tímidas y vagas. Para comprender toda su importancia histórica, hemos de situarnos en el ambiente del siglo XIX, que señala el apogeo del capitalismo y de la idea liberal, pero que crea también «esta inmerecida miseria» del proletariado estigmatizada en la *Rerum Novarum.* En ningún lugar podemos encontrar una más emotiva ilustración de estas palabras de León XIII que en las páginas del joven padre Rutten, el cual, después de haber compartido el trabajo y la suerte de los mineros durante varios meses, relata sus impresiones.

«Apenas si nos imaginamos, en la hora presente, a pesar de los motines sangrientos que acompañaron tantas huelgas hulleras, qué odio y qué sed de venganza se adueñaban de los mineros cuando los oradores de los mítines les hacían pasar ante los ojos, agrandándolos, el lúgubre cortejo de abusos inverosímiles que nos han revelado encuestas privadas y oficiales:

»Agotamiento de cuerpo por la excesiva y prolongada duración de un trabajo casi ininterrumpido; embrutecimiento del espíritu por la absoluta falta de educación e instrucción profesional, inútil en muchas profesiones por la introducción del trabajo parcelario; trabajo del domingo; trabajo nocturno; trabajo de muchachos y de madres; locales estrechos, bajos, mal aireados, ora excesivamente caldeados, ora fríos y húmedos; alimentación insuficiente; salarios a veces irrisorios, irregularmente pagados y recortados por multas y descuentos frecuentes, considerables y arbitrarios; obligación de aprovisionarse en casa de los capataces a precios usurarios; casi ninguna reglamentación fija de condiciones de trabajo; falta absoluta de las precauciones más elementales contra accidentes, tanto más numerosos cuanto las instalaciones eran todavía muy imperfectas; abandono frecuente de los heridos, enfermos y ancianos, consecuencia fatal de la ausencia de todo organismo de seguros o de cajas de pensión; abusos desenfrenados en los contratos de trabajo; amontonamiento de numerosas familias en tugurios miserables, a veces infectos.

»A todo esto unid el aislamiento y la impotencia del obrero por la desaparición de uniones profesionales legalmente constituidas; la ausencia, con frecuencia casi completa, de relaciones directas entre obreros e industriales; el olvido en muchos ricos de las cargas sociales de la propiedad; en fin y sobre todo, la extinción en muchos de los obreros de la creencia en una vida futura, única capaz de dar sentido a la terrena; con la esperanza desaparece todo freno moral, y el hombre sólo ve en su existencia sin calor y envilecida un corto paréntesis entre dos nadas.

»A este proletario amargado que nada puede perder en una revuelta, venid a pintarle ahora, con trazos impresionantes y ensombrecidos a placer, el exasperante contraste entre su vida miserable y la opulencia refinada de los "parásitos hartos"; decidle y repetidle que la

única causa de todo esto es el egoísmo cínico de patronos acaparadores; afirmad que su trabajo, el del obrero, es, a pesar de todo, la fuente única de la fortuna del rico; describidle el abuso como necesariamente inherente al uso, el malestar transitorio como un mal ineluctable; predicadle la lucha de clases... y preguntaos si el obrero, a quien se le repiten periódicamente todas estas cosas, no está fatalmente destinado a convertirse en un rebelde que no sabe más que envidiar y odiar» [101].

9. España

Aunque el pensamiento social católico no tuviera un gran desarrollo antes de las encíclicas de León XIII, esto no significa que faltasen personalidad de algún relieve, cuyas ideas fueran de verdadera trascendencia en el país y dejaran sentir su influjo en diversas naciones extranjeras y particularmente en las de Hispanoamérica.

Destaca extraordinariamente la figura del filósofo y apologista catalán Jaime Balmes (1810-1848), nacido en Vich y contemporáneo de Ketteler. Sus obras abarcan temas muy dispares y varias de ellas están dedicadas al estudio de cuestiones políticas y sociales. Las de este último carácter están agrupadas en el XI volumen de sus *Obras Completas*, Barcelona 1925, con el título *Estudios Sociales*, en el que se comprenden trabajos sobre las siguientes materias: *La Civilización* (1841); *Estudios Sociales. Observaciones preliminares* (1842); *La Ciencia y la Sociedad* (1843); *La Prensa* (1843); *La Población* (1843); *El Socialismo* (1844); *El Valor y los Precios* (1844); *La Opinión* (1845). Toda su obra se caracteriza por una reflexiva prudencia, un acusado equilibrio y un sentido realista.

Ahondó en el sentido de los hechos sociales, como lo demuestran estas palabras: «Por lo común se da demasiada importancia a los hechos que se presentan a la superficie de la sociedad, y se prescinde de los que se verifican en el fondo. Los trastornos de los gobiernos, el engrandecimiento y decadencia de los imperios, se explican demasiado por causas políticas, o por la influencia de ciertos hombres: si se calara más hondo en el corazón de la sociedad, se encontrarían otras causas más profundas, y, sobre todo, más naturales y sencillas... la investigación de los datos que pusieran de manifiesto el vivir de los pueblos, entendiendo por esto el formar una estadística tan exacta, minuciosa, como fuere posible, no tan sólo de su estado intelectual y moral, de las relaciones de familia, de su religión, de sus leyes y costumbres, sino también y muy particularmente de cuáles y cuántos eran sus medios de subsistencia... Muchas cuestiones que se llaman

[101] RUTTEN G.-C., O. P., *Nos grèves houillères et l'action socialiste*, Bruselas 1900, pp. 324-325. Tesis doctoral.

de alta política se resolverían en sencillas cuestiones de interés material»[102].

En otra afirma, refiriéndose a los que por su posición social cuentan con poder e influencia, que «no deben perder de vista la importante verdad de que su misma elevación les impone el deber de ser civilizadores, es decir, de procurar para el mayor número posible la instrucción, la moralidad y el bienestar. Las clases están todas íntimamente enlazadas; los intereses, que en apariencia son exclusivos y contradictorios, son en realidad intereses comunes»[103].

Otra personalidad de mérito fue Donoso Cortés (1809-1853), que, aunque preferentemente se dedicó a tratar materias políticas, en cuyo campo sobresalió especialmente, también escribió sobre temas sociales. Su obra más importante en este sentido es *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Sus ideas, radicalmente opuestas a las doctrinas liberales y socialistas, se reflejan en los siguientes textos: «Los intereses materiales serán sin duda, y lo son, cosa excelente, pero no por eso los intereses materiales son los intereses supremos de la sociedad humana; el interés supremo de la sociedad consiste en que prevalezcan en ella esos mismos principios religiosos, políticos y sociales»[104]. «Los pequeños y menesterosos nacen para ser servidos, porque son menesterosos y pequeños; los grandes y los ricos nacen para servir, porque son ricos y grandes»[105].

Concepción Arenal (1820-1893) dedicó toda su vida a los problemas dimanantes de la injusticia y miseria sociales, estudiándolos en su realidad, en sus causas y en sus efectos, y trabajó en favor del mejoramiento social. Sus ideas encontraron dificultades en ser comprendidas y aceptadas y hoy llama la atención que esta insigne autora las expresara hace más de setenta años.

Entre sus obras pueden señalarse las siguientes: *La Cuestión Social. Cartas a un obrero* (1880); *La Cuestión Social. Cartas a un señor* (1880); *El Pauperismo* (1897). Asimismo escribió otras obras acerca de cuestiones relacionadas con la educación de los delincuentes y penados.

Como reflejo de su pensamiento transcribimos el siguiente fragmento de una de sus obras: «A los ricos les parece natural y justo trabajar poco o nada, ganar bastante o mucho, y que los miserables tengan hambre cuando no trabajan, y coman escasamente cuando trabajan. Les parece natural y justo hacer un presupuesto muy elevado de sus gastos indispensables, aquellos de que absolutamente pueden prescindir, y que el salario de los miserables se atenga a las leyes de la oferta y la demanda, subiendo cuando hay pocos, bajando cuando hay

[102] *Estudios Sociales*, p. 68.
[103] O. c., p. 66.
[104] *Obras completas*, t. II, p. 191.
[105] *Ideario de Donoso Cortés*, recopilado por A. Porras, Madrid 1934, p. 712.

muchos, sin considerar que los hombres no son sacos de trigo, que muchos o pocos necesitan un mínimo para vivir que no está relacionado con las leyes económicas, sino con las fisiológicas, y que cuando no lo tienen sufren, enferman y mueren. Les parece natural y justo holgar o trabajar sin fatigarse, y que los miserables agoten sus fuerzas trabajando»[106]. Considera que, para resolver las injusticias sociales, previamente debe examinarse «cómo viven la multitud de obreros» y se convencerá de que, aun en las condiciones más favorables, cuando tienen salud y trabajo, están en la miseria porque carecen de lo necesario fisiológico, es decir, de aquellos recursos para sostener la vida cuya falta la abrevia... la vivienda malsana, la alimentación escasa, el vestido insuficiente, poca lumbre para calentarse... en cuanto a medios de cultivar la inteligencia y perfeccionarse, falta hasta la idea de ellos»[107].

A finales de siglo, en la época inmediatamente precedente a la publicación de la encíclica *Rerum Novarum*, desempeñó un papel importante dentro del movimiento social cristiano Rafael Rodríguez de Cepeda (1850-1918), que introdujo en España las tesis de la Unión de Friburgo y colaboró en sus trabajos. Su obra principal es *Principios de Derecho Natural* (1887-1888), que fue traducida al francés por Onclair.

10. La Unión de Friburgo y la maduración de la encíclica «Rerum Novarum»

En fin, la más alta autoridad de la Iglesia, el propio Papa, se presenta lleno de solicitud por los trabajadores. Desde 1878 la cátedra de San Pedro está ocupada por León XIII. Durante su breve estancia en Bruselas en calidad de nuncio apostólico (1843-1846)[109], pudo darse cuenta, por vez primera, de la subida de la marea de la gran industria y de su secuencia de miserias. Nombrado arzobispo de Perusa, durante treinta años, sigue muy atento los problemas sociales de su tiempo. Cada día llaman más y más la atención. Así pues, en el concilio Vaticano, en 1870, algunos de los «Padres» propusieron que en el capítulo que trataba de los errores sociales se añadiese a la condenación del socialismo una declaración positiva en que constasen los

[106] *El Pauperismo*, p. 100.
[107] O. c., pp. 110-111.
[108] Véase: a) GUITTON G., *1891, une date dans l'histoire des travailleurs*, París 1941; b) HOYOIS J., *Aux origines de «Rerum Novarum». Les dossiers de l'action sociale catholique*, año 28, n.° 5, mayo de 1951; c) nuestra obra *De grote keure van de sociale orde: «Rerum Novarum»*, *Amberes* 1951.
[109] Para el estudio de la estancia de monseñor Pecci, el futuro papa León XIII, en Bruselas, véase el estudio de VAN CAUWELAERT Fr., *Mgr. Pecci te Brussel (1843-1846) te diplomaticke carrière van Z. H. de Paus Leo XIII, De Gids op maatschappelijk gebied*, 1948, pp. 107-113.

derechos de los trabajadores. La prematura clausura del concilio, a causa de la invasión de Roma, impidió abordar estas cuestiones. Pero el arzobispo de Perusa, monseñor Gioacchino Pecci —el futuro León XIII— se pronunció abiertamente en sus cartas pastorales en favor de las reformas. En ellas estigmatiza el espíritu del régimen económico imperante, que engendra «el desprecio de la persona humana, como la explotación de la pobreza y de la debilidad» que de ella proceden y condena la costumbre de no ver «en el ser humano sino una máquina, más o menos buena según sea su producción». Deplora el trabajo de los menores y la duración excesiva de la jornada de trabajo y desea inmediatas reformas [110].

Una vez papa, se prepara León XIII a intervenir. En 1882 funda un comité de estudios, el Comité Íntimo, encargado de examinar preferentemente los problemas referentes a los obreros. En sus comienzos, este círculo estaba compuesto sólo por algunas personalidades romanas: monseñor Jacobini, secretario de propaganda; los condes austríacos Blome y Kuefstein, el historiador alemán padre Denifle, O. P., y monseñor Mermillod, obispo desterrado de Ginebra, alma del mismo. Bajo el impulso de este último crecerá este centro y se convertirá en la célebre Unión de Friburgo que desde 1884 se reúne anualmente en la residencia episcopal de Friburgo. Esta Unión agrupaba a los principales representantes de las corrientes sociales católicas de Alemania, Austria, Francia y Suiza... más tarde también las de España, Italia y Bélgica (Helleputte y el conde de Ursel). La Unión de Friburgo era esencialmente un centro de estudios, mas, como decía Mermillod, «el sentido profundo de esta fundación es que cada idea se traduzca en actos. La idea permanece cierto tiempo, más o menos largo, en el espíritu; pero un día se concreta en hechos».

Los debates de la Unión de Friburgo tenían, pues, un carácter práctico; versaban sobre el régimen del trabajo, de la propiedad, de la organización social. Las conclusiones fueron sometidas al Vaticano y fueron el punto de partida para la preparación de la *Rerum Novarum.*

Al terminar este capítulo dedicado al catolicismo social del siglo XIX, nos damos perfecta cuenta de que nuestro resumen está muy lejos de ser completo: ni tan sólo hemos mencionado las corrientes de doctrina de otras naciones que, sin embargo, tuvieron también sus precursores [111]. Todo cuanto llevamos expuesto de la historia del catolicismo social en los territorios de la Europa occidental resulta bastante fragmentario; la síntesis de esta historia está aún por hacer;

[110] Léanse las cartas pastorales traducidas por LAPEYRE P., *L'Église et la Civilisation.* Puede encontrarse un resumen en RIGAUX M., o. c., pp. 216-219.

[111] Véase como síntesis provisional más completa: MOODY J. N., *Church and Society Catholic Social and Political Thought and Movements* (1789-1950). Nueva York 1953, pp. 914.

mientras la esperamos, las monografías dedicadas a algunos de los citados países representan unos materiales de primer orden.

A pesar de tales deficiencias, nuestro resumen da la prueba perentoria de que la noble voz de León XIII no fue la primera en poner de relieve el aspecto social del catolicismo; antes que él adivinamos ya en el mundo católico un creciente interés por el problema social moderno y un despertar de la conciencia social ante la inmensa miseria de las masas.

No sentimos ninguna vergüenza al reconocer que los verdaderos testimonios del catolicismo social no fueron sino una minoría, especialmente en su principio; los católicos practicaron con largueza el deber de la caridad para con los pobres, pero muy pocos descubrieron el pauperismo y sus causas determinantes; muy pocos fueron los que vieron el lazo de causalidad entre la revolución industrial y la proletarización de las masas.

Entre los que descubrieron el nuevo problema social no hubo unidad de criterio en las formas de resolverlo. Algunos propugnaron el retorno a las formas políticas y sociales de antes de la Revolución francesa; otros aceptaron, léase aplaudieron, las ideas modernas; desde el comienzo, hubo reformadores prácticos que preferían unas realizaciones inmediatas y, por tanto, medidas de política social; otros preferían una reforma radical de los sistemas; hubo otros que, aferrados a la idea liberal del abstencionismo del Estado, quisieron remediar los abusos sociales por medio de la caridad y de la iniciativa privada (escuela de los católicos liberales o escuela de Angers); otros predicaron la intervención del Estado, la asociación obrera e incluso la asociación de la producción (escuela intervencionista; escuela de Lieja). Entre los representantes del catolicismo social, encontramos a los corporativistas que sueñan en restaurar los grupos de oficios y de las artes en las nuevas formas; otros —los llamados demócratas cristianos—, al considerar la diversidad y la oposición de los intereses entre los empleados y los obreros, desean organizar las fuerzas obreras en sindicatos obreros y equilibrar la fuerza organizada de los trabajadores y el poder del capital, para llegar a una inteligencia duradera. Católicos liberales, católicos socialistas, partidarios del paternalismo, corporativistas y demócratas cristianos, nombres todos que demuestran las pruebas de un catolicismo social que se busca a través de tantos titubeos. Estas divergencias doctrinales disminuyeron y minaron la fuerza conquistadora del catolicismo social en su fase de eflorescencia. Lo que realizó Marx para el naciente socialismo, o sea la unidad de acción sobre la base de una doctrina universalmente admitida, ningún pensador católico pudo hacerlo para la edificación del movimiento social católico. Fue necesario esperar la intervención de León XIII y la *Rerum Novarum* para agrupar en un frente único a todos los hombres de buena voluntad, para realizar una unidad doctrinal que, permitien-

do aún útiles discusiones, terminara con los resultados adquiridos y abriese las perspectivas para futuros desenvolvimientos. La *Rerum Novarum* tendió el puente entre el pasado y el porvenir; fue al propio tiempo, como manifestó Max Turmann, «un punto de llegada y un punto de salida».

«Entre las disputas, que no siempre fueron llevadas con espíritu de caridad, de lealtad y de buena fe, he aquí llegado el 15 de mayo de 1891, día en que fue publicada la encíclica *Rerum Novarum*. Se había dicho que la Iglesia, "caminante lenta y cansada", no había podido seguir el curso de los tiempos. Se volvieron pretendiendo comprobar cuán atrás había vuelto a quedarse, mas he aquí que de pronto se vio reaparecer a la vieja caminante tan por delante, que el liberalismo del siglo se preguntó si jamás podría alcanzarla» [112].

El papa había probado lo que había de valor en lo que se había pensado y hecho; había probado y pesado lo que habían pensado y hecho unos hombres como von Ketteler y Kolping, Manning y Wiseman, Ozanam y de Mun; pero también había escuchado las palabras de Marx y de Lassalle, de Víctor Hugo y de Zola. La tirantez de todo un siglo aparece en la *Rerum Novarum*. Marx proporciona al papa las estadísticas del British Museum; Kolping le cuenta las preocupaciones de un compañero de viaje; von Ketteler le da un principio de organización; Manning le cuenta la mentalidad de un obrero portuario; Hugo y Zola le hablan de la condición de los mendigos de París y de la vida bajo los puentes del Sena. Todo el mundo contribuyó a la *Rerum Novarum* y encuentra su equilibrio, probado y decantado, en las fórmulas de un latín clásico, en los textos de Tomás de Aquino y de los antiguos Padres de la Iglesia. Toda la tradición de la Iglesia secular y todas las amargas experiencias de la presente generación toman vida en la palabra del Pontífice. El papa habla como tomista: no existe un antagonismo irreductible entre el cristianismo y la sociedad, como tampoco entre la ciencia y la fe: la armonía es la ley universal. Exigencias morales y prosperidad material, leyes cívicas e informaciones sociales, propiedad y su justificación racional, ley del salario y justicia, trabajo y dignidad humana, todo se encuentra en ella. Si se perturba el orden es porque el hombre ha transgredido la norma de la moralidad. Esta norma es objetiva y tiene su origen en Dios. El hombre, en el medio de sus comunidades naturales, la Iglesia, el Estado han de buscar con toda concordia el derecho eterno e instituir los medios que proclamen la sumisión de la vida cotidiana a los imperativos de lo absoluto.

Es la antigua doctrina, la misma de Pío IX, pero más abierta, no bajo la forma de un anatema rígido, sino como una benévola acogida, no como un llamamiento a la infalibilidad, sino como una invitación

[112] GOYAU G., *Autour du catholicisme social*, 2.ª serie, 1901.

a una discusión sosegada. Éste es el estilo del pensador sereno y límpido que fue León XIII. Para él lo que importa son los principios; las aplicaciones pueden ser múltiples y han de encontrarse en las experiencias libres y audaces. En toda ella se notan las señales de renovación y algunas veces parece que se siente algo como el soplo del Espíritu. Muchas voces se levantaron en Roma, con fuerza y convencimiento, también con pasión, para tomar parte en la causa; a todas, el papa les concedió una amplia audiencia. En 1891, el juez supremo, después de haber oído a los pleiteantes, pronunció su exhortación [113].

11. "Rerum Novarum": punto de llegada y punto de partida

Claro que es sensible que la intervención del Papa no se hubiese producido antes. Pero, para explicarnos el retraso, no hemos de atribuirlo únicamente a la proverbial lentitud de la Iglesia, que, segura de su eternidad, no se deja trastornar por la fiebre de los conflictos temporales; hay además la situación de la Iglesia en esta época, que la obliga a replegarse en sí misma y a reunir todas sus fuerzas para defender su existencia, sus derechos, su lugar en un mundo que pretendía realizar sin ella los progresos de la humanidad .

Es también cierto que los adelantados del catolicismo social no se vieron seguidos por la mayoría de sus correligionarios y que sufrieron la suerte reservada a los profetas de todos los tiempos: la incomprensión, la soledad e incluso la persecución.

¿Cómo explicar esta deserción?

La mayor parte de los católicos del siglo pasado estaban, en efecto, imbuidos, como todos sus contemporáneos, del mito del liberalismo, animados de una ingenua fe en la fuerza reguladora de la libertad. Para comprender su actitud, se precisa hallarse inmerso en la atmósfera de esta época. Los hombres capaces de escapar de la influencia de su medio e imprimir un nuevo avance a las concepciones de su tiempo serán siempre una excepción.

«Bélgica, como observaba el conde de Mun en su prefacio al libro de Verhaegen, fue durante mucho tiempo la tierra clásica del liberalismo económico. Imbuidos además de las doctrinas de la economía política liberal, algunos de los católicos influyentes creyeron mucho tiempo que su actividad en favor de las masas populares debía ser esencialmente una actividad caritativa.»

Cuando Ducpétiaux hizo, en el primer congreso católico de Malinas, en 1864, las primeras proposiciones en vistas a una limitación de la duración del trabajo de menores, apenas si tuvo éxito [114]. Los cató-

[113] ROGIER y DE ROOY, *In vrijheid herboren*, pp. 374-375.

[114] DEFOURNY M., *Les Congrès catholiques au XIXe siècle en Belgique*, Lovaina 1908.

licos, en esta época, pensaban de buena fe, con el profesor Ch. Périn, que la solución de todos los deberes sociales se encontraba en la doctrina de la caridad fraterna y de la renuncia, valedera tanto para los ricos como para los pobres, y que con ella se verían saciadas en el alma del pueblo las aspiraciones de reformas sociales.

Pensaban con el generoso utopista Bastiat:

«Yo creo que el mal aboca al bien y lo provoca, mientras que el bien no puede abocar al mal, de donde se sigue que el bien terminará por dominar... Creo que es suficiente para el desarrollo gradual y pacífico de la humanidad que sus tendencias no se vean turbadas y que reconquisten la libertad de movimientos. Creo estas cosas, no porque yo las desee y satisfagan mi corazón, sino porque mi inteligencia les da un asentimiento reflexivo. ¡Ah! si siempre pronunciarais esta palabra: ¡creo!, tendríais ansias de propagarla, y el problema social estaría muy pronto resuelto, porque es, dígase lo que se quiera, muy fácil de resolver. Los intereses son armónicos; la solución, en consecuencia, está totalmente en esta palabra: libertad»[115].

«¡Cómo negar que la burguesía belga del siglo pasado, gracias a su compresión de los negocios y a su labor, con frecuencia ardua, aseguró a nuestra industria nacional un maravilloso desarrollo, de cuyo beneficio iban también a participar las masas obreras! Sería injusto decir que, en su conjunto, no tuvo en cuenta para nada los intereses obreros; mas no creía en la obligación de ir allende las obras y leyes que tenían por misión desarrollar el ahorro, la previsión y la enseñanza profesional. Las seis cajas regionales de previsión en favor de los obreros mineros fueron organizadas entre 1839 y 1844; pero le parecía natural la subsistencia de disposiciones legislativas que hoy nos parecerían odiosas, por ejemplo, la prohibición de coalición para defender los intereses del trabajo y el carnet obrero obligatorio retenido por el patrono. Éste podía anotar menciones desfavorables al obrero y negarse a su devolución mientras este último no hubiese reembolsado los adelantos que su patrono le hacía tal vez con la intención de retenerlo en su servicio. No hace falta recordar el antiguo artículo del Código civil que estipulaba que "el patrono ha de ser creído en su afirmación referente al tipo de la retribución, al pago de salarios del año vencido y a los anticipos entregados para el año en curso". Nuestros tribunales, es verdad, en virtud de la Constitución que proclama la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, hacían caso omiso y admitían a los obreros la prueba mediante testigos. Sin embargo, el Senado, en 1867, a pesar de la opinión de Bara que declaraba caduco el artículo, se mostró hostil a la abrogación y la rechazó por 39 votos contra 12»[116].

[115] BASTIAT F., *Harmonies economiques.*
[116] Cf. DEFOURNY M., *Histoire de la Belgique contemporaine*, t. II, p. 295.

«Mucho tiempo se obstinó la burguesía en creer que el mejor medio de asegurar el bienestar de las masas consistía en el desarrollo de la industria, en favorecer la exportación y enriquecer el país. Cuanta más riqueza y progreso técnico hubiera, tantas más probabilidades de participar de las mismas. Era preciso, en consecuencia, descartar todo lo que pudiera impedir la libre expansión de la actividad industrial, especialmente las leyes sociales y las organizaciones sindicales.»

Numerosos miembros del clero compartían la opinión del ambiente en que vivían.

Lo mismo sucedía en Francia. El conde de Mun cuenta en su libro *Mi vocación social* la acogida que recibió en 1872 de monseñor Guibert, arzobispo de París. Le había expuesto la necesidad perentoria de fundar círculos obreros católicos. El arzobispo no lo comprendió. El amigo que acompañaba al conde de Mun se molestó, y evocando al salir de la audiencia el recuerdo del predecesor, el arzobispo muerto nueve meses antes en las barricadas de la Commune, no pudo menos de exclamar: «¿Será necesario que también él corra igual suerte?»[117].

Nos encontramos aquí con lo que Maritain llama la «paradoja»[118], de «la indignidad de los cristianos y la eminente dignidad del Cristianismo» (Berdiaeff). Pío XI, por su parte, deplora la lamentable inconsecuencia o falta de fidelidad a los principios en muchos católicos[119], escándalo para los «hermanos en la fe», y más todavía para los incrédulos.

En la Edad Media la civilización cristiana tendía, por un impulso espontáneo de la fe, a la realización de la doctrina evangélica no sólo en las almas, sino además en el orden temporal y social. Con el Renacimiento y la Reforma, se produjo una escisión entre los diferentes planos de la actividad temporal y la vida religiosa que hasta entonces la había inspirado. Los cristianos siguen amando y ayudando a su prójimo, pero dejan a otros la tarea de edificar los cuadros sociales; su ausencia tuvo como consecuencia la paganización de la civilización actual. Así se explica la actitud de católicos buenos y generosos que viven conscientemente los principios cristianos en su vida privada y sus relaciones individuales, pero que parecen olvidarlos cuando se desenvuelven en la esfera de las actividades sociales.

Una segunda explicación de esta ausencia de los cristianos — a decir verdad, su única excusa — es que, para muchos de ellos — y aun para la mayoría de las inteligencias del siglo XIX — el problema social, tal como se les presentaba entonces, constituido por ideas nuevas y por un nuevo sistema de producción, era algo enteramente nuevo.

[117] RUTTEN G.-C., *La doctrine sociale de l'Êglise*, pp. 59-61, trad. esp. *La doctrina social de la Iglesia*. Edit. Políglota. Barcelona 1936.
[118] MARITAIN J., *Lettre sur le monde bourgeois*, en «Esprit», marzo de 1933.
[119] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 454, n.° 55.

Sólo lentamente, con una lentitud que no logra sincronizarse con el ritmo de la evolución social, llegan a recuperarse y aprenden a reconocer las exigencias de este mundo nuevo.

«Con el riesgo de que sus adversarios alcanzaran considerable ventaja, muchos sabios católicos vacilaban en preconizar ideas que no les parecían todavía suficientemente demostradas. En su reciente libro sobre el que fue notable sociólogo, el abate de Tourville, el padre Dieux recuerda que, durante treinta años, Henri de Tourville se entregó al estudio de la ciencia sociológica.

»Porque presiente que toda empresa fundamentada sobre datos inciertos está abocada al fracaso, porque sabe "cuánto bien puede nacer, en el dominio de las altas responsabilidades del hombre, de un conocimiento más seguro y más perfecto", quiere dedicarse a la ciencia antes de correr apresuradamente a la acción. Se trata aquí de reformar primero, piensa él, las ideas; y jamás se reformarán las ideas si éstas no encuentran un punto de apoyo invisible en un conocimiento claro y cierto. Es necesario saber con precisión a fin de poder obrar con eficacia. La ciencia, para la vida, es verdad; pero primero ciencia verdadera.»

De tal manera es esto cierto, que las ideas, como las generaciones humanas a quienes guían o extravían, no proceden jamás por saltos, sino por infiltración lenta. Tienen su período de evolución que se puede, a lo más, abreviar, pero nunca suprimir[120].

Esta consideración habría de bastar para imponer silencio a los que no dejan de proclamar los «pecados de omisión» de sus antepasados y que encuentran, quizás, en esta acusación una coartada muy fácil para sus propias insuficiencias. Efectivamente, ¿es que los que critican con tanta violencia las generaciones que nos han precedido pueden demostrar una clarividencia más perspicaz ante los acontecimientos actuales?, podría preguntárseles. Y se les puede recomendar la siguiente página del padre Desqueyrat:

«¿Hay en la actualidad un solo estado que se esfuerce en construir la Ciudad personalista exigida por los modernos tiempos? Nos gustaría encontrar más modestia y más justicia entre estos incontables críticos (cristianos o no cristianos, magistrados o ciudadanos), que no saben ver los fracasos del cristianismo sino a través de las faltas de los cristianos o de la Jerarquía católica. Nosotros no vamos a pedir al Estado que realice en pocos días las reformas que se imponen: la transformación del mundo económico y social ha sido tan rápida que la Iglesia y el Estado se han visto desbordados. Pero, si hemos de seguir hablando de "causas subjetivas", de "pecados de omisión", de egoísmo o ceguera, nos gustaría ver señalados a todos los culpables: clérigos y seglares...

[120] Rutten G.-C., *La doctrine sociale de l'Église*, pp. 62-63, trad. cit.

»Es justamente por haber ignorado la crisis del hombre moderno y haber desconocido las causas objetivas, que demasiados católicos, sacerdotes y seglares lanzan sus violentas diatribas contra la Iglesia, sin concederle las circunstancias atenuantes, u obstinándose en una autocrítica deprimente. Podría afirmarse que sienten una malsana alegría en rumiar de nuevo sus faltas y sus fracasos, a la manera de ciertos franceses de 1940. Nosotros les decimos sin ambages: "La ropa sucia se lava en casa"» [121].

En todo caso tales reproches no cuentan para los católicos sociales; ellos no titubearon por mucho tiempo; trabajaron y sembraron sin esperanzas de recoger la cosecha.

Pero, sin duda alguna, fueron ellos, a pesar de algunas deficiencias, los representantes de la auténtica tradición y el verdadero sentir de la Iglesia; así pues, el porvenir les corresponde.

Si todavía subsistiera alguna duda sobre este punto, la disiparía cumplidamente la lectura de la encíclica *Quadragesimo Anno,* luminosa para quienes conocen la historia del pensamiento social católico que acabamos de esbozar.

En los comienzos de la encíclica, recuerda Pío XI lo que León XIII escribía en 1891 acerca de la injusta miseria de los trabajadores. Y añade:

«Era un estado de cosas al cual con facilidad se avenían quienes, abundando en riquezas, lo creían producido por leyes económicas necesarias; de ahí que todo el cuidado para aliviar esas miserias lo encomendaran tan sólo a la caridad, como si la caridad debiera encubrir la violación de la justicia, que los legisladores humanos no sólo toleraban, sino aun a veces sancionaban.

»Al contrario, los obreros, afligidos por su angustiosa situación, la sufrían con grandísima dificultad y se resistían a sobrellevar por más tiempo tan duro yugo. Algunos de ellos, impulsados por la fuerza de los malos consejos, deseaban la revolución total, mientras otros, que en su formación cristiana encontraban obstáculo a tan perversos intentos, eran del parecer que en esta materia muchas cosas necesitaban reforma profunda y rápida.

»Así también pensaban muchos católicos, sacerdotes y seglares que, impulsados ya hacía tiempo por su admirable caridad a buscar remedio a la inmerecida indigencia de los proletarios, no podían convencerse, en manera alguna, de que tan grande y tan inicua diferencia en la distribución de los bienes temporales pudiera en realidad ajustarse a los designios del Creador Sapientísimo.

»En tan doloroso desorden de la sociedad buscaban éstos sinceramente un remedio urgente y una firme defensa contra mayores peligros;

[121] Desqueyrat A., S. I., *La crise religieuse des temps nouveaux*, París 1955, páginas 274-275.

pero por la debilidad de la mente humana, aun en los mejores, sucedió que unas veces fueron rechazados como peligrosos innovadores, otras encontraban obstáculo entre sus mismas filas, en los defensores de pareceres contrarios, y que, sin opción entre tan diversas opiniones, dudaran hacia dónde se habían de orientar» [122].

Un poco más adelante recuerda Pío XI que, al ser promulgada la encíclica *Rerum Novarum* «quienes con mayor alegría recibieron aquella encíclica fueron los obreros cristianos, que ya se sentían defendidos y vindicados por la suprema autoridad de la tierra, y no menor gozo cupo a todos aquellos varones generosos que, preocupados hacía tiempo por aliviar la condición de los obreros, apenas habían encontrado hasta entonces otra cosa que indiferencia en muchos y odiosas sospechas, cuando no abierta hostilidad, en no pocos».

Esta última frase sería totalmente incomprensible si no estuviera destinada a los católicos sociales, cuyo programa hemos esbozado.

La encíclica *Rerum Novarum* de León XIII anuncia el amanecer de nuevos tiempos. Será el período del pleno florecimiento de la doctrina y de la acción sociales cristianas.

BIBLIOGRAFÍA

DEFOURNY M., *De Corporatieve Gedachte bij de katholieke sociologen in XIX eeuw*, Lovaina 1941.
DEFOURNY M., *Les Congrès catholiques en Belgique*, Lovaina 1908.
DUROSELLE J. B., *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, París 1951.
GUITTON G., *1891, une date dans l'histoire des travailleurs*, París 1941.
HOOG G., *Histoire du Catholicisme social en France*, París 1942.
JOSTOCK P., *Der deutsche Katholizismus und die Ueberwindung des Kapitalismus*, Ratisbona 1932.
KARREMBERG FR., *Christentum, Kapitalismus und Sozialismus*, Berlín 1932.
KNOLL A., *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus*, vol. I: *Von der Romantik bis Rerum Novarum*, Viena 1932.
KOTHEN R., *La Pensée et l'Action sociales catholiques (1789-1944)*, Lovaina 1945.
MEGRET J. y BADIN P., *Anthologie du Catholicisme social en France, De Villeneuve-Bargemont à Eugène Duthoit*, París 1948.
MOODY J. N., e. o., *Church and Society, Catholic Social and Political Thought and Movements (1789-1950)*, Nueva York 1953.
RESZOHAZY R., *Histoire du catholicisme social en Belgique (1842-1909)*. Tesis doctoral (*pro manuscripto*), Lovaina 1956.
RIGAUX M., *En face du problème social: Est-il vrai que l'Église s'en désintéresse?*, París 1935.
RITTER E., *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands in neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia 1954.
ROLLET H., *L'action sociale des catholiques en France*, París 1947.
ROLLET H., *Les Étapes du Catholicisme social*, París 1949.

[122] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 389-399, n.º 2.

ROLLET H., *Sur le chantier social. L'action sociale des catholiques en France (1870-1940)*, Lyon 1955.
SCHWER, W. y MULLER FR., *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus*, Augsburgo 1932.
VAN ISACKER, S. I., *Werkelijk en wettelijk land, de Katholieke opinie tegenover de rechterzijde*, Bruselas 1955.
VAUSSARD M., *Histoire de la démocratie chrétienne. France, Belgique, Italie*, París 1956.
Le catholicisme social face aux grands courants contemporains, Semanas sociales de Francia, XXXIV sesión (1947), Lyon 1948.
DE GASPERI A., *I tempi e gli uomini che prepararono la "Rerum Novarum"*, traducción española, Buenos Aires 1948.
PALLÁS-VILALTELLA F., *La Doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1941.
CARRERA PUJAL J., *Per un ordre polític i econòmic*, Barcelona 1935.

Capítulo II

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO CATÓLICO SOCIAL DESPUÉS DE LA «RERUM NOVARUM»

La promulgación de la encíclica *Rerum Novarum*, el 15 de mayo de 1891, marca una fecha no sólo en la historia de los trabajadores a quienes estaba consagrada la encíclica, sino, además, en la de la Iglesia y de la humanidad entera. Puede decirse sin exageración que, después del concilio de Trento, pocos sucesos han tenido tanta importancia para la Iglesia [1].

Para comprender toda la trascendencia de esa encíclica, es preciso leerla dentro de la perspectiva de la época en que fue escrita: la del liberalismo económico y político que, sin duda, gracias al progreso de la técnica, había multiplicado las riquezas, pero había creado asimismo desigualdades evidentes al confiar a la libertad la participación de esos bienes: «Los obreros, abandonados a su suerte y sin defensa, fueron presa de patronos despiadados y de concurrentes ávidos desenfrenados» (*Rerum Novarum*), C.E.D., p 354, n.º 3).

Violentamente opuesto a estos abusos, se levanta el socialismo, nacido, como el liberalismo, de una concepción materialista de la vida. A últimos del siglo XIX la tendencia marxista se destaca sobre las demás. Su fin primordial es la colectivización de todos los medios de producción (colectivismo).

En oposición a estos dos sistemas, propone León XIII una solución católica.

I. *RESUMEN DE LA «RERUM NOVARUM»*

En la introducción investiga el Papa las causas del problema, haciendo hincapié sobre su importancia y sus dificultades, no sin expresar su profunda compasión por la suerte lamentable y la miseria injusta

[1] POELS, Mons. H., *Leo XIII en de Sociale Quaestie*. Discurso en Maastricht, el 3 de septiembre de 1911.

de los obreros. Estas páginas son, en su concisión, el mejor resumen de la situación social del siglo XIX.

Se declaraba impotente al liberalismo para remediar esta deplorable situación. El Papa ataca, intrépido, los ídolos del liberalismo (Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p 391, n.º 3), y desenmascara asimismo la solución socialista, que es todavía peor que el mal existente, y amenaza al mundo con mayores desastres.

En la primera parte de la encíclica refuta, no todas las tesis del socialismo, sino la principal, el colectivismo. Basándose en los principios del derecho natural y de la filosofía social, el Papa demuestra que el colectivismo es, ante todo, por su naturaleza, perjudicial al obrero, al ir contra la ley natural, que daría al Estado una misión imposible y crearía el desorden en la sociedad.

Prevé la solución propuesta una triple misión para la Iglesia: la de iluminar las inteligencias, formar las conciencias, y, por sus instituciones, prevenir las necesidades y remediar los abusos (quehacer doctrinal, pedagógico, social y caritativo). Rechazando las teorías del liberalismo político y oponiéndose a la actitud de la mayor parte de los Estados y a las tendencias de los católicos liberales, proclama el Papa el derecho de intervención del Estado. Guardián y defensor del bien común, conviene que tenga especial cuidado de los débiles. Y el Papa traza aquí un audaz programa de política social, preparando de este modo el camino a una fecunda evolución de la legislación social, hasta entonces apenas vislumbrada, en materia de protección y adquisición de la propiedad, de huelgas, descanso dominical, limitación en la duración del trabajo, de salarios y ahorro popular. Afirma el Papa, por último, que los mismos interesados deben contribuir a la solución del problema, agrupándose en asociaciones. En esta materia, y sobre todo acerca de la necesidad de los sindicatos obreros, León XIII traza directrices generales.

La solución del problema obrero reside, pues, según el Papa, en una acción coordinada de la Iglesia, del Estado y de las asociaciones. La *Rerum Novarum* aporta al mundo tres ideas fundamentales, audaces en aquel tiempo —aunque todas ellas triunfaron—, que pertenecerán, en adelante, al patrimonio del mundo civilizado:

1. — La *Rerum Novarum* prueba que la Iglesia ha encontrado de nuevo el camino del pueblo y de la vida pública. El célebre economista francés Leroy-Beaulieu lo ha expresado con justeza: «Como en tiempos de Gregorio VII y Sixto V, el Papa expone su juicio acerca de los negocios humanos... Al parecer, asistimos a la entrada en escena de uno de los grandes actores de la historia. Sobre el viejo teatro del que se le creía apartado para siempre, atisba el papado, en el lugar de las dinastías consagradas por sus manos, un personaje nuevo: la democracia. Emocionante encuentro, en verdad, del que depende en gran parte el desenlace del drama de los tiempos cercanos. El papado

va derecho hacia ella. Y ¿de qué le habla? De lo que más afecta al corazón humano, la cuestión social» [2].

«Por la promulgación de las encíclicas *Rerum Novarum* y *Graves de communi*, el Vicario de Jesucristo se ha colocado a la cabeza de los que han tomado las armas en defensa y exaltación del cuarto estado; la clase obrera» [3].

2. — *Rerum Novarum* ha dado el golpe de gracia al principio del liberalismo político, es decir, de la no intervención del Estado. Desde que resonó la voz de León XIII, todas las naciones civilizadas adoptaron una política y una legislación sociales.

3. — La *Rerum Novarum* ha expuesto brillantemente y ha defendido de manera perentoria el derecho de asociación como una exigencia de derecho natural. Por este hecho el obrero se vio liberado del sentimiento de hallarse desarmado y solitario.

La experiencia de los últimos sesenta años ha evidenciado la fecundidad de la encíclica en cada uno de estos dominios. *Quadragesimo Anno*, después de haber enumerado sus frutos (18-50), asegura que «la encíclica de León XIII, en el curso de estos años, se ha revelado como la gran carta, sobre la que debe basarse toda acción social cristiana...». Quien niegue estos méritos debe ser tachado de incompetente o de injusto.

II. *LAS CORRIENTES DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA*

También en el dominio de la doctrina social cristiana ha sido la *Rerum Novarum* el punto de partida de un magnífico florecimiento. Con razón pudo escribir Max Turmann que esta encíclica era a la par una meta y un punto de partida: la coronación de un arduo y prolongado trabajo preparatorio y el amanecer de un fecundo progreso.

Hemos dicho ya que la doctrina social se presenta bajo dos formas [4]:

1. — La doctrina oficial que emana de la jerarquía eclesiástica —el papa y los obispos—, a la que se atienen las instituciones dirigidas por la jerarquía católica (por ejemplo, la Unión de Malinas).

2. — La doctrina científica elaborada por los hombres de ciencia bajo su propia responsabilidad.

A vuelo de pájaro esbozaremos el desarrollo de estas dos corrientes de la doctrina social después de León XIII.

---

[2] Citado por PICHON Ch., *Histoire du Vatican*, París 1946, p. 134.
[3] POELS, Mons. H., o. c., p. 71.
[4] Cf. nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

A) Desarrollo de la doctrina social según los documentos del magisterio eclesiástico

1. La voz de los papas desde León XIII hasta Pío XII

a) León XIII.

«La doctrina que en materia social y económica contenía la encíclica *Rerum Novarum*, el mismo León XIII y sus sucesores la proclamaron repetidas veces, ya de palabra, ya en sus escritos; y cuando hizo falta, no cesaron de inculcarla y adaptarla convenientemente según las exigencias de las circunstancias y de los tiempos, mostrando siempre caridad de padres y constancia de pastores en defender principalmente a los pobres y a los débiles» (*Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 392, n.º 6).

Los textos de estos documentos pontificios cuentan en la actualidad centenares de páginas. Existen ediciones españolas a las cuales con frecuencia remitiremos al lector [5].

En una carta al episcopado belga, fechada el 10 de julio de 1895, *Permoti nos*, León XIII explica la *Rerum Novarum* y subraya la complejidad del problema social.

En la encíclica *Graves de Communi* (18 de enero de 1901), diez años después de la *Rerum Novarum*, definió León XIII con mayor precisión el punto de vista de la Iglesia frente a la democracia. Estableciendo una distinción entre democracia cristiana y democracia social —ésta era por aquel tiempo sinónima de socialismo e inspirada en el materialismo y colectivismo—, escribe el Papa: «De esto resulta evidente que la democracia cristiana y la democracia social no tienen nada común. Tan diferentes son una de otra, como la doctrina socialista lo es de la doctrina cristiana». Por eso, para evitar toda confusión, precisa el Papa lo que debe ser la democracia cristiana y la acción popular cristiana. La palabra «democracia» no significa aquí un régimen político que implicara el gobierno por el pueblo, sino una política determinada de acción bienhechora en favor del pueblo. Esta acción no excluye el bien de las otras clases sociales, no debilita la obediencia a la autoridad legítima, sino que mira, ante todo, el bien espiritual del pueblo. Esta encíclica, que responde a las necesidades de la época,

[5] La lista de los principales documentos se halla en nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.
Citamos, además, la colección *Les enseignements pontificaux*, presentados por los monjes de Solesmes, y en particular el volumen dedicado a *La Paix intérieure des Nations*. La revista «Ecclesia», de Madrid, reproduce los documentos recientes a medida que van publicándose. Para los documentos de Pío XII y de los anteriores pontífices, siempre que es posible remitimos al lector a la *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Madrid ^{4}1955, citada bajo las siglas C.E.D.

intentaba, al precisar el sentido de la palabra democracia cristiana purificándola de todo error, proteger la acción de los cristianos e incitar a todos los católicos a una acción común en orden a una revalorización de la clase obrera.

b) El pontificado de Pío X (1903-1914) sólo nos ofrece algunas aclaraciones sobre las posiciones mantenidas por León XIII:

a) En el *Motu Proprio* sobre la «Acción cristiana popular» o democracia cristiana nos hallamos con las mismas ideas de León XIII.

b) En su encíclica a los obispos italianos *Il fermo proposito* (10 de junio de 1905) traza directrices sobre el estudio del problema social.

c) La carta del 25 de agosto de 1910 a los obispos franceses *Notre Charge* condena las exageradas tendencias político-democráticas del *Sillon*, cuyo jefe, Marc Sangnier, se somete inmediatamente.

d) La encíclica *Singulari Quadam*, del 14 de septiembre de 1912, dirigida a los obispos alemanes, pone fin a las diferencias surgidas entre los católicos alemanes a propósito de si las asociaciones profesionales debían ser confesionales, es decir, reservadas a católicos (tesis mantenida por la escuela de München-Gladbach), o interconfesionales (para católicos y protestantes), como pregonaba la escuela de Berlín. El Papa permite sindicatos interconfesionales, pero a condición de que, al lado de éstos, haya también asociaciones católicas de clases, encargadas de promover el bien de sus miembros.

c) El pontificado de Benedicto XV (1914-1922) coincide con la primera guerra mundial y se consagra preferentemente al alivio de las miserias por ésta provocadas. Se esforzó igualmente el Papa por atenuar los horrores y ponerles fin, invitando a los responsables a concluir tratados de paz. En la época de las conferencias de la paz, promulgó su gran encíclica, consagrada a la paz, *Pacem Dei munus*, del 25 de mayo de 1920. En este mismo año, el 17 de junio de 1920, en su carta al Patriarca de Venecia, *Intelleximus ex eis*, preconizó la creación de organismos de conciliación entre el capital y el trabajo.

d) El pontificado de Pío XI (1922-1939) es parecido en muchos de sus puntos al de León XIII. En primer término por su duración. León XIII reinó veinticinco años y Pío XI diecisiete. Luego, por el gran interés que prestó a la vida pública y, sobre todo, por la promulgación de una notable serie de encíclicas consagradas a los grandes problemas de su tiempo, y concretamente a los problemas sociales.

Después de haber diagnosticado en su primera encíclica *Ubi Arcano Dei* (23 de diciembre de 1922) el estado del mundo descentrado de la postguerra, propone Pío XI el reinado social de Cristo en la encíclica *Quas Primas*, del 11 de diciembre de 1925. Como León XIII, presta especial solicitud a la familia, y su encíclica *Casti Connubii* (30 de diciembre de 1930) sobre el matrimonio, aparece exactamente a los cincuenta años después de *Arcana divinae sapientiae* de este último.

Un año antes había tratado Pío XI el problema de la educación en *Divini Illius Magistri* (31 de diciembre de 1929), una obra maestra de sabiduría y cultura clásica. La encíclica *Qudragesimo Anno,* promulgada con ocasión del 40 aniversario de *Rerum Novarum,* fue consagrada al problema social.

Rerum Novarum había demostrado claramente que la solución de la cuestión social depende de la conjunción de tres factores: La Iglesia, el Estado y los mismos interesados. En la primera parte de *Quadragesimo Anno* examina el Papa la contribución que cada uno de ellos ha aportado a esta solución. Estos cuarenta años fueron años de progreso social. Se impone la conclusión de que *Rerum Novarum* aparece como la carta magna del orden social.

Después de haber afirmado de nuevo con toda claridad la competencia de la Iglesia en el dominio social y económico, aborda el Papa la segunda parte de la encíclica.

Aunque *Rerum Novarum* dio innegables resultados, sin embargo, no todos los problemas han sido resueltos, a lo que, por lo demás, ningún sistema puede aspirar. Surgieron nuevos problemas, otros ya viejos se presentan bajo una modalidad nueva y, entre los católicos, acentuadas diferencias reclaman una decisión.

La segunda parte de *Quadragesimo Anno,* la más extensa, determina con precisión estos puntos:

1. — El derecho de propiedad: derecho personal, mas también función social.

2. — La relación entre el capital y el trabajo: por su misma naturaleza exigen la colaboración y tienen cada uno derecho a exigir, según las normas de la justicia, una parte de las riquezas adquiridas, sin perjudicarse mutuamente.

3. — La liberación del proletariado. Si el pauperismo de la clase obrera ha sido eliminado de los pueblos civilizados, al menos en tiempo normal, no es menos verdad que la clase obrera sigue siendo una clase de proletarios. El fin de la política social actual debe ser la desproletarización, que resultará del acceso de los obreros a la propiedad.

4. — Justo salario. La mayoría de los obreros no tiene más recursos que su salario. El estado de asalariado no es injusto, mas somos testigos de experiencias varias que tienden a mejorar y aun a superar el estado de asalariado.

Con minuciosidad indica el Papa los diversos factores que habrán de tenerse en cuenta para la fijación de un justo salario: el mantenimiento del obrero y de su familia, la situación de la empresa, las exigencias del bien general.

Al final de esta segunda parte de la encíclica aborda el Papa la cuestión de la restauración del orden social. Éste, dice, se halla fundamentalmente conmovido por la desaparición de los cuerpos profesionales, indispensables a la salud del cuerpo social. Su restauración daría

lugar a resultados extremadamente felices. En el dominio político, descargarían al Estado del cuidado de los intereses profesionales y le permitirían, por este mismo hecho, cumplir con mayor holgura su quehacer propio. En el dominio social, agrupando a patronos y a obreros en una misma organización, creando entre ellos intereses y fines comunes, descartarían la concurrencia desenfrenada y la dictadura financiera, y harían posible la introducción de los principios morales de justicia y caridad. El Papa, esbozando las grandes directrices de esta organización profesional, deja a cada uno la adaptación concreta a las tradiciones nacionales y a las diversas estructuraciones sociales.

La gran idea constructiva de *Quadragesimo Anno* se halla, pues, en estas páginas consagradas a la restauración del orden social a través de las organizaciones profesionales.

La tercera parte trata de las grandes transformaciones, a partir de León XIII. El capitalismo, por una parte, que era antaño un capitalismo industrial en el que existía todavía una fusión entre el capital y el trabajo dirigente, ha evolucionado hacia el capitalismo financiero, donde se quiebra todo lazo entre el trabajo y el capital, y ofrece, con frecuencia, tendencias dictatoriales. El Papa condena sin reservas estos excesos del capitalismo.

El socialismo, por otro lado, ha sufrido también profundas modificaciones. Se ha dividido en dos corrientes principales: el comunismo radical, al que el Papa iba a consagrar poco después una encíclica especial, y el socialismo moderado y reformador, que adopta, en sus teorías sobre la lucha de clases y la abolición del derecho de propiedad privada, una actitud más razonable. Con todo, como sigue desconociendo la verdadera naturaleza y el verdadero destino del hombre y de la sociedad humana, es incompatible con la concepción católica de la vida. No puede haber un socialismo católico, a menos de que se despojen estos términos de su verdadera significación.

Esta parte de la encíclica concluye con una idea fundamental: la renovación moral, condición y principio del restablecimiento del orden social. A este propósito, presenta el Papa sugestiones atinadas para la adaptación de los métodos pastorales en la obra de la recristianización de la sociedad.

Prueba todo esto que el subtítulo de esta gran encíclica, digna continuación de *Rerum Novarum,* era significativo: «Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento según las leyes del Evangelio». Expresa con exactitud sus dos ideas básicas y constructivas: la salvación se encuentra en organizaciones nuevas (organizaciones profesionales) y en hombres nuevos, conscientes de sus responsabilidades y obligaciones morales.

Dos años antes de *Quadragesimo Anno,* con ocasión de unas diferencias entre patronos y obreros de la industria textil del norte de Francia, la Sagrada Congregación del Santo Concilio había enviado al

obispo de Lila (monseñor Liénart, más tarde cardenal) una carta para solventar la cuestión. Esta carta, del 5 de junio, que luego se hizo famosa, ha sido la carta del sindicalismo cristiano (cf. C.E.D., páginas 379-387).

Los últimos años del pontificado de Pío XI se vieron ensombrecidos por la amenaza de los regímenes dictatoriales y totalitarios, enemigos de la libertad, de la Iglesia y de la persona humana. A pesar de la reconciliación lograda en el Pacto de Letrán (11 de febrero de 1929) entre la Santa Sede e Italia, muy pronto se comprobó que el fascismo no permitía ni a la Acción Católica, tan amada de Pío XI, ni a la autoridad propia de la Iglesia trabajar libremente, sobre todo entre la juventud. La encíclica a los obispos italianos *Non abbiamo bisogno* (29 de junio de 1931) constituye una condenación resuelta de los métodos de violencia fascistas.

Algunos años más tarde, el 14 de marzo de 1937, la encíclica *Mit brennender Sorge* condenó con la misma firmeza la teoría del nacional-socialismo y la política de la Alemania hitleriana, en contradicción flagrante con el concordato establecido entre la Santa Sede y Alemania.

Cinco días más tarde se enfrenta el Papa con el comunismo ateo en *Divini Redemptoris*. En ella se recuerda la actitud tradicional de la Iglesia hacia esta doctrina, cuyos progresos hacen necesaria una nueva y solemne advertencia. Pío XI analiza a continuación con gran lucidez la doctrina comunista y explica las razones de su éxito señalando sus amargos frutos. Luego desarrolla la doctrina luminosa de la Iglesia y sus efectos bienhechores. Finalmente, en la última parte, hablando como Pastor de la Iglesia, recuerda los medios de salvación, exhorta a los sacerdotes, a los seglares y a todos los que creen en Dios a unirse en una cruzada contra el ateísmo militante del comunismo.

En esta misma semana envió el Papa a los obispos mejicanos la carta *Nos es muy* (28 de marzo de 1937), comentando la persecución que afligía a su país. Así, en quince días, en la quincena de la Pasión, aparecieron tres encíclicas consagradas a las persecuciones de la Iglesia: las encíclicas de la Pasión.

Cuando, agotado por las luchas incesantes, Pío XI estaba para morir, ya apuntaban en el horizonte las nubes de la segunda guerra mundial, cuyo presentimiento había ensombrecido sus últimos años.

Mas podía morir tranquilo. El gobierno de la Iglesia pasaba a manos seguras: las de su secretario de Estado, el cardenal Eugenio Pacelli, elegido papa el 8 de marzo de 1939. El pontificado de Pío XI había estado cargado de preocupaciones, pero fue tan fecundo como el de los mayores papas de la historia [6].

---

[6] Sobre la actividad de los últimos papas, cf. la interesante obra de PICHON Ch., *Histoire du Vatican*, París 1946.

e) EL PONTIFICADO DE PÍO XII.

La Providencia había asignado a Pío XII una misión extremadamente difícil y le había preparado admirablemente para su cometido.

Apenas este papa había asumido el gobierno de la barca de San Pedro, se desencadenó la tempestad de la segunda guerra mundial. En su primera encíclica *Summi Pontificatus* (20 de octubre de 1939) analiza las causas profundas de la crisis espiritual que había conducido fatalmente a la guerra. A fin de cuentas todo se reduce al agnosticismo religioso, origen del agnosticismo moral y jurídico. La idea de Dios es abandonada y minada la base de la ley moral. De ahí el olvido de la solidaridad humana y la deificación del Estado, que se arroga una autonomía absoluta y que, autoritario y totalitario, cual nuevo Leviathan, amenaza tanto su propia prosperidad y los derechos fundamentales de la familia, como las exigencias de la vida y del derecho internacional.

Por encima de las ruinas del momento, el Papa mira hacia el porvenir y asienta los fundamentos de la reconstrucción.

Las circunstancias forzaron al papa Pío XII a interesarse, desde el primer momento, por los problemas internacionales. Como su predecesor Benedicto XV, y aun en mayor escala, organizó la asistencia caritativa en favor de las víctimas de la guerra. Redactó, además, una serie de notables documentos sobre los problemas internacionales, especialmente sobre la organización de la comunidad internacional, base de una paz duradera. Las alocuciones de Navidad de los años 1939, 1940, 1941 y 1948 y la del 1.º de septiembre de 1944 son, a este respecto, de un valor extraordinario [7].

Se interesa el Papa asimismo de una manera especial por el problema social, aunque, sin duda, por escasez de tiempo, todavía no le ha dedicado ninguna encíclica especial. Sin embargo, en muchos de sus discursos (en 1951 formaban nueve gruesos volúmenes) ha abordado con gran flexibilidad de espíritu varios aspectos de los problemas sociales. Entre los documentos más importantes hasta el presente son dignos de tenerse en cuenta:

1. — El discurso radiado con ocasión del 50.º aniversario de la *Rerum Novarum* (1 de junio de 1941).

2. — La alocución de Navidad de 1942, donde expone las condiciones de una paz interior y social.

3. — El discurso radiado del primero de septiembre de 1944: restauración del orden internacional y de los organismos internacionales; restauración del orden social por la desproletarización.

Además, algunos de los discursos de circunstancias transcienden la fugacidad del momento, especialmente el que dirigió a los patronos cristianos, runidos en el Congreso Internacional de Roma (7 de mayo

---

[7] Existen numerosas obras sobre la doctrina internacional de Pío XII. Las citamos en el capítulo VII.

de 1949) y otros que tratan de la estructura social de la empresa; los discursos dirigidos a los obreros católicos belgas (11 de septiembre de 1949) y a los participantes en los dos Congresos sociales, el 3 de junio de 1950.

Además, hay sus mensajes anuales a las Semanas sociales de Francia, de Italia, etc. La enumeración de todos estos documentos importantes de Pío XII ocupa ya docenas de páginas [8]. Nosotros nos servimos generalmente de ellos en la exposición de los principales temas de la doctrina social de la Iglesia, a los cuales venimos dedicando esta obra.

Este resumen sucinto demuestra claramente que León XIII ha encontrado en sus sucesores, particularmente en Pío XI y Pío XII, fieles continuadores de su misión social. El mensaje que salió del Vaticano en 1891 no sólo ha sido repetido, sino amplificado y desarrollado. Puede decirse que las encíclicas y los discursos pontificios constituyen, actualmente, la fuente más rica de la doctrina social católica.

2. La voz de los obispos

El ejemplo de los papas fue seguido por numerosos obispos. ¡Con cuánto celo y ciencia numerosos obispos han interpretado la misma doctrina, la han esclarecido con sus comentarios y adaptado a las situaciones de los diversos países, siguiendo las decisiones y el pensamiento de la Santa Sede! (*Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 392, n.º 6.)

En conformidad con la estructura jerárquica de la Iglesia, el Papa se dirige en sus encíclicas a sus «venerables hermanos», los obispos, a quienes corresponde transmitir directamente la doctrina a los fieles, adaptándola a las circunstancias y a las necesidades nacionales.

Que el episcopado haya realizado esta labor en gran escala, queda probado por la obra editada por la Unión de Malinas con ocasión del 40 aniversario de *Rerum Novarum: La Jerarquía Católica y el Problema Social desde la encíclica Rerum Novarum* (París 1931). Este volumen resume 1516 documentos emanados de obispos de veintitrés países: cartas pastorales y discursos desde 1891 a 1931. Y esta cifra es inferior a la realidad. Si se tuviesen que añadir los documentos aparecidos en estos veinticinco últimos años, no bastaría un segundo volumen. Es, por otra parte, superfluo insistir en el incansable interés prestado por el episcopado católico a los problemas sociales [9].

---

[8] M. CLÉMENT ha intentado hacer una síntesis forzosamente provisional del pensamiento social de Pío XII en *L'économie sociale selon Pie XII*, París 1953, 20.

La colección más completa de documentos de Pío XII, seguida de tablas analíticas y sistemáticas, es la magistral obra de UTZ A.-F., O. P., GRONER J. F., y SAVIGNAT A., *Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII*, 2 vol., Friburgo (Suiza) 1956. La edición alemana se titula: *Soziale Summe Pius XII, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Friburgo 1954.

[9] Véase, c. otras, DEROO A., *L'épiscopat français dans la mêlee de son temps*, París 1955

3. El trabajo doctrinal oficioso

Al lado de la obra de los obispos, fuerza es colocar el trabajo de los comités científicos, cuya dirección asumen y cuyas publicaciones garantizan.

Antes de la *Rerum Novarum* existía ya la Unión de Friburgo, dirigida por monseñor Mermillod.

En 1920, a instancias de un antiguo miembro de esta Unión, el ministro J. Helleputte, el cardenal Mercier tuvo la iniciativa de fundar la Unión Internacional de Estudios Sociales, comúnmente llamada Unión de Malinas, que, desde entonces, se reúne anualmente (salvo de 1939 a 1947) en el palacio arzobispal de Malinas. En su origen sólo agrupaba participantes belgas, franceses e ingleses. Al presente cuenta con miembros en todos los países de Europa, América del Norte y del Sur, e incluso del Extremo Oriente.

De sus trabajos salieron, junto con las declaraciones sobre los problemas de actualidad que le son sometidos todos los años, los célebres tratados de moral social. El primero que salió constituye una síntesis publicada bajo el título de *Código Social;* fue seguido del *Código de Moral Internacional* y del *Código de Moral Familiar*. La serie será completada por un *Código de Moral Política*. Estas obras han sido editadas en varios idiomas.

En los Estados Unidos, la Catholic National Welfare Conference desarrolla gran actividad bajo la dirección del episcopado [10]. En fin, después de la guerra de 1939-45, el obispo de Saint-Gall organizó una Unión cristiana internacional conocida bajo el nombre de Conferencia de Saint-Gall.

B) El desarrollo de la doctrina social cristiana en la enseñanza científica

Al lado de la enseñanza oficial de la Iglesia, completándola e influyéndola [11], existe una ingente literatura social, obra de sabios, seglares y sacerdotes.

Las cátedras de doctrina social católica de las universidades y seminarios son los principales focos de este trabajo científico. La Universidad católica de Lovaina, por ejemplo, posee desde 1892 una facultad de ciencias políticas y sociales, en cuyo programa figura, hace ya varios años, un curso sobre la doctrina social e internacional de la Iglesia. Recientemente, en la Jornada Católica Alemana de 1949, en

---

[10] Cf. su *Declaración de los derechos del hombre*, en el *Code Social*, París 1948, pp. 101-105; trad esp en *Códigos de Malinas*, Sal Terrae, Santander 1954.

[11] Cf. nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

Bochum, se tomó la decisión de incluir en el programa de todas las facultades católicas de teología un curso obligatorio de doctrina social de la Iglesia.

Juntamente con estas cátedras, las Semanas Sociales sirven de palestra para la difusión de la doctrina social católica entre un público más amplio. Francia está a la cabeza del movimiento desde 1904, y las Semanas Sociales de Francia son todavía hoy uno de los mejores exponentes de la enseñanza no oficial de la doctrina social de la Iglesia [12]. Fue seguido el ejemplo de Francia por Bélgica, los Países Bajos, Italia, Canadá, Inglaterra, España, etc.

Todas estas manifestaciones del trabajo científico suponen la incansable actividad de numerosos sabios, que profundizan en los principios de la doctrina, para desarrollarlos y adaptarlos a las circunstancias siempre mudables.

Nos es imposible hacer en estas páginas una exposición detallada de estos trabajos; sólo pretendemos dar una idea mediante su enumeración, forzosamente incompleta, de los hombres y de las obras principales [13].

1. Bélgica

Desde sus comienzos, tuvo el pensamiento social católico eminentes representantes en Bélgica. Anteriormente hemos citado varios. Hacia fines del siglo XIX, el grupo más interesante es el de la escuela de Lieja, a la que pertenecen el abate Pottier, monseñor Doutreloux, Godefroid Kurth, etc. Esta escuela está tanto bajo la influencia francesa, especialmente la de A. de Mun, como bajo la alemana, que se manifiesta sobre todo en los famosos Congresos de Lieja.

El gran mérito del catolicismo social belga reside mucho más en el terreno de las realizaciones que en el del pensamiento. Se establece progresivamente una red de organizaciones cristianas: en 1890, el abate Mellaerts funda el «Boerenbond Belge», que agrupa la mayoría de los campesinos; en 1891, la «Liga democrática belga» imprime un nuevo impulso a los esfuerzos divergentes y tímidos hasta entonces ensayados con el fin de fundar organizaciones obreras; con el secretariado de las Uniones profesionales, creado en Gante, en 1904, por el padre Rutten, nació en realidad el sindicalismo cristiano. Gracias al dinamismo de su fundador y a un programa bien definido, el movi-

[12] «La Chronique sociale de France» ha publicado, con ocasión del cincuentenario de las Semanas Sociales de Francia, un número especial consagrado al trabajo de éstas y a las de otros países. Véase también LLOVERA J. M. y BOIX SELVA E. M., *Tratado de sociología cristiana*, Barcelona [6] 1953.

[13] Cf. 1. — VON NELL-BREUNING O. y SACHER Hermann, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft III, Zur Sozialen Frage*, Friburgo de Brisgovia 1949, p. 202 y ss.

2.— KOTHEN R., *La Pensée et l'Action sociales des catholiques, 1789-1944*, Lovaina 1945.

3. — MOODY, o. c.

miento triunfó y contaba antes de la guerra de 1914 con más de cien mil miembros. Después de la guerra, el movimiento obrero cristiano se reorganiza bajo la dirección del canónigo Colens y sus diversas secciones para adultos, para mujeres (Ligas católicas femeninas), etc., cubren satisfactoriamente todas las necesidades del mundo obrero. En 1925, el abate Cardijn funda la J.O.C., destinada a convertirse en un movimiento mundial.

Actualmente el Movimiento Obrero Cristiano (M.O.C.) está integrado por secciones especializadas: La Confederación de los Sindicatos cristianos, la Liga Nacional de Mutualidades cristianas, las obras económicas y culturales y, por último, las Ligas Obreras católicas, base de la acción cultural y religiosa.

Junto a los campesinos y obreros, las clases medias y los patronos tienen asimismo sus asociaciones propias, especialmente la Federación Cristiana de las Clases Medias y la Asociación de Patronos e Ingenieros Católicos (A.P.I.C.).

Igual sentido práctico que dio origen a estas organizaciones se manifestó en la fundación de instituciones y de la legislación sociales.

Si se puede afirmar con justeza que Bélgica fue un laboratorio de experiencias en los comienzos del progreso social, es innegable que a ello contribuyó decisivamente la aportación de los católicos, y esto es un timbre de gloria para la Iglesia belga.

Aunque la atención se centrara de un modo especial en reformas prácticas, el trabajo doctrinal no fue, sin embargo, descuidado. Indicamos ya que en 1892 se creó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Lovaina una escuela de ciencias políticas y sociales que en sus comienzos se dedicó al estudio comparativo de la legislación social.

A partir de 1908, Bélgica tuvo sus Semanas Sociales en Lovaina, de gran celebridad; sus cursos se dan en las dos lenguas nacionales. Después de la guerra de 1914-1918, las escuelas de Servicio Social fueron reconocidas oficialmente. Existía ya una escuela católica en Bruselas. En 1920, el padre Perguy, O. P., abrió en Lovaina una escuela social para militantes obreros; se fundaron luego otras en varias ciudades. En fin, la doctrina social de la Iglesia ha adquirido carta de ciudadanía en los programas de los seminarios, de los colegios, etc.

Autores. — Citemos en primer lugar algunos economistas célebres:

1. — Charles Périn (1815-1905), profesor de la Universidad de Lovaina (1845-1880). Discípulo de la escuela de Angers. Opuesto a la intervención del Estado, busca la supresion de la miseria social en la renovación moral de la sociedad y en la práctica de la caridad. Obra principal: *De la richesse dans les sociétés chrétiennes* (1861).

2. — Victor Brants (1856-1907), sucesor de Périn en la cátedra de Economía Política de la Universidad de Lovaina. Estuvo en relación con Vogelsang y las tendencias católicas sociales alemanas (escuela de

München-Gladbach y Hitze). Publicó: *Les grandes lignes de l'économie politique* (1908).

3. — Lodewijk de Raedt (1870-1914), economista flamenco. Consagró varios estudios a la historia y a la situación económica del país flamenco. Reunió en dos volúmenes sus estudios más importantes: *Vlaamse Volkskracht, Vlaanderens Cultuur waarden*, Bruselas 1913, y *Over Vlaamse Volkskracht, Vlaanderens economische ontwikkeling*, Amsterdam 1914[14].

4. — El Instituto de Ciencias económicas, agregado a la Escuela de Ciencias económicas de la Universidad de Lovaina, agrupa actualmente a sabios de fama reconocida, concretamente a P. Van Zeeland, G. Eyskens, F. Baudhuin, L. Dupriez y otros. Sus investigaciones científicas se centran de un modo especial en la coyuntura económica y no presentan, en consecuencia, interés inmediato para las reformas sociales.

Un instituto similar se dedica principalmente a los estudios de economía regional, mientras que el Centro de investigaciones sociales se ocupa de los problemas simplemente sociológicos. Entre los sabios de estos institutos citemos los nombres de G. Eyskens[15], Y. Urbain, P. Rousseau, P. De Bie y Fr. Van Mechelen, entre otros.

Citemos como teóricos y reformadores:

1. — Arthur Verhaegen (1847-1917), fundador de la Liga Demócrática Belga. Ha publicado: *Vingt-cinq années d'action sociale* (1911).

2. — Georges Helleputte (1852-1925), profesor de la Universidad de Lovaina, cofundador del Boerenbond Belge.

3. — Monseñor Ant. Pottier (1849-1923), jefe de la escuela de Lieja. Obras: *De Iure et Iustitia* (1900), *La morale catholique et les questions sociales d'aujourd'hui* (1920-1921).

4. — El cardenal Desiré-Joseph Mercier (1851-1926), fundador del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, renovador de la filosofía escolástica, luego arzobispo de Malinas. Fundó en 1920 la Unión Internacional de Ciencias Sociales.

5. — Maurice Defourny (1878-1953) sucede a V. Brants como profesor de Economía Política en Lovaina, donde enseñó asimismo historia de las doctrinas sociales. Primer secretario de la Unión Internacional de Ciencias Sociales de Malinas. Autor de numerosas obras: *La sociologie positiviste* (1902), *Théorie économique et politique sociale* (1914), *Vers la réorganisation corporative* (1926), etc.

6. — Monseñor Simon Deploige (1868-1927), profesor de la Universidad de Lovaina y sucesor de monseñor Mercier en la presidencia del Instituto Superior de Filosofía. Publicó una obra que llegó a ser clásica: *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie* (1911).

---

[14] Bajo el título de *Over Vlaamse Volkskacht* apareció en 1939 un volumen en el que se hallan recogidas las mejores páginas de la obra de De Raed, Amberes 1939.

[15] Véase la colección de sus principales obras: a) *Economische theorie en economische politiek*; b) *Geld en Financiewezen*, 2 vol., Lovaina 1956.

7. — Arthur Vermeersch, S. I. (1858-1936), teólogo y economista. Además de varias obras de teología, publicó: *Le Manuel Social, 1900* (3.ª edición en 1909, en colaboración con el P. Muller).

8. — Georges-C. Rutten, O. P. (1875-1952), doctor en ciencias políticas y sociales con una tesis sobre: *Nos grèves houillères et l'action socialiste* (1900); fundó el Secretariado de las Uniones Profesionales Cristianas. Obras: *Manuel d'Études et d'Action sociales* (3.ª ed. 1946) y *La doctrine sociale de l'Église* (1932), etc.

9. — Alb. Muller, S. I. (1880-1950), profesor del Instituto Superior de Comercio (Saint-Ignace), de Amberes. Publicó *Notes d'économie politique* (1938) y *La pensée sociale de Pie XII* (1939) y tuvo gran intervención en la actividad de la Unión de Malinas.

10. — Jacques Leclercq (1891), profesor de la Universidad de Lovaina. Escribió un curso de *Droit naturel*, 5 volúmenes (1937); *La communauté populaire* (1938); *Essai de morale catholique*, 4 volúmenes (1938); *Introducción à la sociologie* (1948); *L'enseignement de la morale catholique* (1950). Es fundador de la «Revue Nouvelle».

11. — Franz Grégoire (1898), profesor de la Universidad de Lovaina, muy conocido por sus estudios sobre los místicos contemporáneos, y particularmente sobre las raíces ideológicas del marxismo y del comunismo: *La pensée communiste*, 4 fasc., 1950-1953.

12. — Robert Kothen (1900-1955), autor de varias obras de divulgación: *Les écoles sociologiques* (1944); *Les théories économiques catholiques: 1789-1944* (1945); *Problèmes sociaux actuels* (1946); *L'enseignement social de l'Église* (1949).

13. — Louis Janssens (1908), también profesor de Lovaina. Lleva publicadas varias obras de filosofía y de moral sociales: *Personne et société* (1939); *Liefde en sociaal leven* (1951); *Morale et problèmes démographiques* (1953); *Droits personnels et autorité* (1954).

2. Países Bajos

Existen en este país, como en Bélgica, organizaciones sólidamente estructuradas de obreros, campesinos, clases medias, patronos y profesiones liberales. Hay asimismo Semanas Sociales, especialmente la de Rolduc, donde la influencia de monseñor Poels y su escuela de Heerlen ha sido muy acentuada.

La Escuela Superior Católica de Comercio de Tilburg tiene una sección de Ciencias Sociales. Desde 1949 funciona en la Universidad Católica de Nimega un Instituto de Ciencias Políticas y Sociales.

Citemos como autores de prestigio:

1. — Monseñor W. H. Nolens (1860-1931), conocido sobre todo como político y líder social. Obra: *La doctrine de saint Thomas sur le droit* (1890).

2. — Monseñor H. Poels (1868-1948), promotor de la idea de las organizaciones de clase. Se hizo célebre por sus realizaciones prácticas en el Limburgo holandés y como fundador y animador de las Semanas Sociales de Rolduc [16].

3. — P. J. M. Alaberse (1871-1948), catedrático, político, prestó grandes servicios en el dominio de la legislación social. Fue fundador de la «Katholiek sociaal Weekblad».

4. — J. A. Veraart (1866-1955), profesor de la Universidad de Delft, conocido sobre todo por sus estudios sobre las organizaciones profesionales: *Beginselen der economische bedrijfsorganisatie,* Bussum (1921), y *Beginselen der publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie,* Bussum (1947).

5. — P. Angelinus, O. Cap. († 1945), autor de un interesante tratado de filosofía social (1946).

6. — P. Ant. Weve, O. P. (1884), profesor de Tilburgo, escribió sobre la filosofía social. Entre sus obras: *Het algemeen welzijn; Sint Thomas en de maatschappijleer van het universalisme; Social-wijsgerige epstellen* (1948).

3. Alemania

En la patria de monseñor von Ketteler hubo, y sigue habiendo todavía, numerosos y notables representantes del pensamiento social católico, como asimismo múltiples organizaciones e instituciones cuya finalidad es extenderlo y desarrollarlo.

Con anterioridad hicimos mención de los Katholikentage. Desde 1848 se celebran también Semanas Sociales. La Goerres-Gesellschaft es un centro de estudios y publicaciones sociales; ha editado el *Staatslexikon* (5 vol.) y, con ocasión del 40 aniversario de la *Rerum Novarum,* la antología *Die soziale Frage und der Katholizismus.* Hasta la venida del III Reich, el Volksverein, fundado en München-Gladbach en 1890, fue de suma importancia por lo que se refiere a la documentación y vulgarización de la doctrina social católica. Los nombres de Fr. Hitze (1851-1921), uno de los fundadores del Volksverein, y de A. Pieper (1844-1942), su primer director, le están íntimamente unidos.

La historia de la doctrina social católica fue estudiada por:

1. — Joseph Mausbach (1861-1931), teólogo y profesor de la Universidad de Munster. Obras: a) *Die Ethik des Hl. Augustinus* (1909); b) *Religion, Christentum, Kirche* (3 vols., 1909-1911). El profesor doctor G. Ermecke públicó la 9.ª edición de su *Katholische Moraltheologie* (1953).

2. — Otto Schilling (1874-), teólogo, profesor de la Universidad de Tubingen. Estudió los principios sociales en los Padres de la Iglesia y en los escolásticos. Obras principales: a) *Staats- und Soziallehre*

[16] Colson J., *Poels,* Maastricht 1955.

des Hl. Augustinus (1910); b) *Staats- und Soziallehre des Hl. Thomas von Aquin* (1923); c) *Staats- und Soziallehre Leos XIII* (1925); d) *Christliche Gesellschaftslehre* (1925); e) *Katholische Sozialethik* (1933); f) *Die soziale Frage* (1931); g) *Katholische Wirtschafsethik* (1933); h) *Christliche Rechtsphilosophie* (1933).

3. — Robert Linhart (1895-), profesor de la Universidad de Freising. Obra: *Die Sozialprinzipien des Hl. Thomas von Aquin* (1932).

Cuenta Alemania con varias escuelas de sociología cristiana, difíciles de reducir a una unidad. Se halla en primer lugar el importante grupo de los solidaristas. Lo encabeza H. Pesch, jesuita (1854-1926), quien, en su *Lehrbuch der National-Oekonomie* (5 vols., 1905-1923), hizo una atrevida tentativa por encontrar, oponiéndose a la vez al liberalismo y al socialismo, una solución de los problemas sociales. Esta solución, fundamentada en la filosofía tradicional, guarda un íntimo entronque con los problemas de la vida económica actual. Recibió este sistema el nombre de solidarismo por acentuar la idea de la solidaridad entre todas las clases.

Entre sus discípulos se cuentan:

1. — Oswald von Nell-Breuning, S. I. (1890-), profesor de Francfort, filósofo social, autor de *Grundzügr des Börsenmoral* (1928), *Die Soziale Enzyklika* (1932), *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik* (6 vols., 1948-1951).

2. — Gustav Gundlach, S. I. (1892-), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. Escribió *Die Sozialen Rundschreiben Leos XIII und Pius XI* (1932).

3. — W. Schwer (1876-), profesor de la Universidad de Bonn. Publicó: *Katholische Gesellschaftslehre* (1928), *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus* (1932).

4. — Th. Brauer (1880-1943) estuvo en un principio al frente de la escuela para la formación de las asociaciones profesionales de Renania y fue, más tarde, profesor en Minnesota (Estados Unidos). Es conocido, sobre todo, por la obra *Der moderne deutsche Sozialismus* (1929).

5. — Goetz Briefs (1889-), profesor primero en Berlín, después en Washington. Además de ser conocido por sus diversas obras sobre la sociología y la política industriales, lo es asimismo y principalmente por su libro *Das Gewerbliche Proletariat* (1926) (traducido al inglés y al francés bajo el título de *Le Prolétariat industriel*) y por *Zwischen Kapitalismus und Sozialismus* (1952).

6. — Monseñor Jos. Van der Velden (1891-), obispo de Aquisgrán. Publicó *Die Berufsständische Ordnung* (2 vols., 1932-1933).

7. — Paul Jostock (1895-), economista, sociólogo y estadista. Conocido sobre todo por su libro *Der deutsche Katholizismus und die Ueberwirdung des Kapitalismus* (1932), y la edición de las encíclicas sociales *Die sozialen Rundschreiben* (1948).

Hallamos en los Estados Unidos, adonde emigraron en los comienzos del régimen nazi, dos sabios alemanes de fama mundial: Heinrich Rommen (1897-), profesor en Minnesota, autor del libro *Der Staat in der Katholischen Gedankenweit* (1935), y Franz Müller (1900-), igualmente profesor en Minnesota, que escribió *Franz Hitze und sein Werk* (1928); *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus.*

Señalemos además dos tendencias modernas [17]:

1. — El «Frankfurter Kreis», aparecido en 1923 al lado del periódico «Rhein-Mainische Volkszeitung» y reaparecido en 1946 bajo el título «Frankfurter Hefte». Pertenecen a este grupo el profesor Friedrich Dessauer (1881-), célebre en varias ramas científicas, Ernst Michel (1889-), Walter Dirks (1901-), etc. Esta tendencia se caracteriza por sus concepciones avanzadas.

2. — La escuela de Walberberg, cuyo Estudio General de los Padres Dominicos cuenta con la Academia de San Alberto el Magno, publica la revista «Neue Ordnung».

Al frente de esta escuela figura Eberhard Welty, O. P. (1902), filósofo y teólogo social, el cual, sobre la base del derecho natural y de la filosofía tomista, trabaja en la elaboración de los principios de la doctrina social católica: ha publicado: *Gemeinschaft und Einzelmensch* (1935), *Die Entscheidung in die Zukunft* (1946), *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit* (1946), *Catecismo social,* Herder, Barcelona 1956 ss (2 tomos publicados hasta la fecha).

4. Austria

En 1892 se fundó en Austria, donde encontramos precursores del pensamiento social cristiano en la persona del barón Von Vogelsang y sus discípulos, un centro de estudios científicos; la Leogesellschaft. A partir de 1909, el Volksbund y su revista *Volkswohl* se dedicaron a difundir el pensamiento social cristiano.

Entre las dos guerras se discutieron ciertos puntos de doctrina entre los católicos austríacos. Se centró la controversia de un modo especial en la cuestión de la propiedad. Una tendencia, que aparecía en la revista "Schoenere Zukunft» (Viena), dirigida por Eberle, era de opiniones muy avanzadas; la otra, más moderada, dirigida por monseñor Messner, tenía por órgano publicitario al «Das Neue Reich» (Innsbruck).

Se encuentran en la *Quadragesimo Anno* los ecos de estas discusiones y la respuesta de la Santa Sede a los problemas planteados [18].

[17] Léase en «Documentation catholique» 1953, col. 45 y ss. el estudio sobre *Le catholicisme allemand et ses positions sociales.*

[18] GILISSEN J. H., *Eigendomsrecht en Eigensdomsplichten,* Tilburgo 1946.

A pesar de lo reducido de su territorio, Austria ha tenido gran número de escritores célebres. Citemos:

1. — Joseph Biederlack, S. I. (1845-1930): *Einleitung in die soziale Frage* (1925).

2. — Monseñor Seipel (1876-1932), teólogo, político, fue canciller de Austria después de la guerra de 1914-1918 y reformador social. Escribió entre otras obras *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter* (1907).

3. — Ferd. Frodl, S. I. (1886-), sociólogo y teólogo, autor de *Gesellschaftlehre* (1936).

4. — El conde Ferd. von Degenfeld-Schonbrugh (1882-), economista y sociólogo.

5. — Aug. Knoll (1890-), profesor de Viena, autor de *Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus* (1932) y *Kirche, Soziale Frage, Sozialismus* (1947).

6. — Joseph Dobretsberger (1903), profesor de Graz, economista y sociólogo.

7. — Michael Pfliegler (1891-), célebre pedagogo social y religioso, dirige en la Universidad de Viena el Instituto científico de pastoral.

La personalidad más relevante es sin duda monseñor J. Messner (1891-), que fue profesor en Viena y vive, desde el advenimiento del régimen nazi, desterrado en Birminghan.

Es uno de los principales representantes del pensamiento católico social. Obras: a) *Sozialoekonomie und Sozialethik* (1928); b) *Die soziale Frage der Gegenwart* (1933), cuya sexta edición, completamente corregida, se publicó en 1956; c) *Die berufständische Ordnung* (1936); su obra monumental *Das Naturrecht* (1948, también en inglés); e) *Widersprüche in der menschlichen Existenz* (1952); f) *Das englische Experiment des Sozialismus auf Grund oekonomischer Tatsachen und sozialistischer Selbstzeugnisse dargestellt* (1954); g) *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik* (1954); h) *Ethik, Kompendium der Gesamtethik* (1955).

No pertenecen a ninguna escuela: Othmar Spann (1878-1949), profesor de la Universidad de Viena y autor de la teoría del universalismo; Anton Orel (1887-) que, en su *Oeconomia perennis* (2 vol., 1930), condena todo interés del capital; algunas de sus proposiciones se hallan condenadas implícitamente en la *Quadragesimo Anno.*

El teólogo húngaro Alexander Horvath, O. P., expone luminosamente las concepciones sociales de Santo Tomás en *Das Eigentumsrecht nach dem Hl. Thomas von Aquin* (1929).

5. Suiza

No tiene Suiza en nuestros días teóricos de fama. Pueden citarse en el dominio práctico monseñor Alois Schewiler (1872-1938), obispo

de San Gall, llamado el Ketteler suizo, y Joseph Scherrer (1891-), presidente desde 1922 a 1952 de la Unión obrera cristiana social suiza (revista: «Christliche Sozialreform», San Gall), a quien sucedió el Dr. A. Hürlemann.

Desde 1947 existe en la Universidad de Friburgo un Instituto Internacional de Ciencias Políticas y Sociales, bajo la presidencia de los profesores Eug. Bongras y del P. Arthur Utz, O. P. Publica este instituto una revista trimestral: «Politeia». Citemos por último la revista «Orientierung» (redactor: doctor J. David), que trata también de los problemas sociales.

6. Francia

Junto a los numerosos institutos y cursos, posee Francia desde 1904 con sus Semanas Sociales, bajo la dirección sucesiva de H. Lorin, del profesor Eug. Duthoit y actualmente del profesor Ch. Flory, un organismo de fama mundial para la difusión de las doctrinas sociales católicas. Los dictámenes de estas Semanas constituyen una documentación de primer orden. La revista «Chronique sociale de France», como asimismo las ediciones de la Action Populaire son dignas de tenerse en cuenta.

Difícil es presentar un resumen de las numerosas y hermosas publicaciones; más difícil todavía resulta clasificar los autores en escuelas bien definidas.

Citemos algunos nombres de grandes escritores ya fallecidos.

1. — Georges Goyau, que, como historiador, bajo el seudónimo de León Grégoire, ha prestado grandes servicios a la causa de la doctrina social católica con sus libros *Le Pape, les catholiques et la question sociale* (1893), *Autour du Catholicisme social* (5 vols., 1897-1913), *Pages catholiques sociales* (1926) y *L'Epanouissement social du Credo* (1931), entre otros.

2. — Max Turmann (1866-1943), profesor de la Universidad católica de Friburgo. *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum Novarum* (1900).

3. — Paul Bureau (1865), profesor del Instituto Católico de París y autor de *L'Indiscipline des Moeurs* y de una *Introduction à la méthode sociologique.*

4. — A. D. Sertillanges, O. P. (1876-1943), filósofo y teólogo. Este célebre tomista consagró algunas de sus obras a los problemas sociales, concretamente, *La Politique chrétienne* (1904), *Socialisme et Christianisme* (1905), *Féminisme et Christianisme* (1905).

5. — Georges Renard, O. P. (1876-1943), célebre como jurista, por su teoría de la institución. Publicó valiosos estudios sobre el problema de la propiedad, así como una obra sobre *L'Église et la question sociale* (1937).

6. — Maurice Blondel (1861-1949), el filósofo de *L'Action* que influyó poderosamente en las corrientes sociales.

7. — Marc Sangnier (1873-1950), fundador de «Le Sillon», movimiento democrático que, por sus tendencias laicas de algunos de sus discípulos, fue condenado por Pío X en la carta *Notre Charge* (25 de agosto de 1919). Adelantado del orden social cristiano, entre sus obras principales mencionaremos *Discours* (8 vols., 1891-1928) y *Autrefois* (1937).

8. — Emmanuel Mounier (1905-1950), fundador y director de la revista de vanguardia «Esprit», promotor de la doctrina del personalismo, espíritu original y combativo. Principales obras: *Révolution personnaliste et communautaire* (1934); *Qu'est ce que le personnalisme?* (1947); *L'affrontement chrétien* (1946); *Liberté sous condition* (1946); *La petite peur du XX^e siécle*[19].

Entre los autores que todavía viven encontramos en primer término algunos dominicos:

1. — Josep Delos, O. P. (1891), jurista, filósofo del derecho y filósofo social. Obras: *La societé internationale et les principes du droit public* (1929) y *Sociologie de la Nation* (1944). En colaboración con monseñor de Solages, escribió *Essai sur l'ordre politique national et international* (1947).

2. — Joseph Lebret, O. P. (1893), fundador y director de «Économie et Humanisme», movimiento basado en encuestas y monografías sociales con el fin de preparar reformas sociales. Obras: a) *Montée humaine;* b) *Action, marche vers Dieu;* c) *Civilisation* (1953).

3. — M.-D. Chenu, O. P. (1895), que como teólogo estudió los problemas sociales a la luz de los principios de la Revelación. Obras: *Reflexions d'un théologien à propos du Marxisme* (1945) y *La Spiritualité du travail* (1955).

También los jesuitas tienen autores eminentes:

1. — Gaston Fessard, S. I. (1897), conocido por sus obras: *La main tendue: le dialogue catholique-communiste est-il possible?* (1937) y *Autorité et bien commun* (1944), *France, prends garde de perdre la liberté* (1946).

2. — Henri de Lubac, S. I. (1896), profesor de la Universidad de Lyon: *Le Catholicisme, ses aspects sociaux* (1943).

3. — J. Villain, S. I., *L'enseignement social de l'Église,* 3 vols., París (1954).

4. — A. Desqueyrat, autor de: a) *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être* (1939); b) *Classes moyennes françaises* (1939); c) *Révolution d'abord: pour supprimer le prolétariat* (1945); d) *La crise religieuse des temps nouveaux* (1955).

---

[19] Véase el número especial de la revista «Esprit», consagrada a su memoria en 1950.

Citemos, entre los seglares, a los siguientes autores:

1. — Joseph Folliet, también profesor de Lyon, que publicó *Morale internationale* (1935); *Morale sociale* (2 vols., 1937); *Le Travail forcé aux Colonies* (1936); *Présence de l'Église* (1949); *L'Avénement de Prométhée, Essai de Sociologie de notre temps* (1950).

2. — Henri Guitton, economista, profesor de la Facultad de Dijon, ha escrito *Economie rationnelle, économie positive, économie synthétique* (1944); *Le Catholicisme Social* (1945).

3. — Jacques Maritain (1882). Encontramos también en la abundante obra de este filósofo neoescolástico, especialmente en estos últimos años, obras sociales visiblemente inspiradas por los arduos problemas de nuestra época. Citemos: *Primauté du Spirituel* (1927); *Religion et Culture* (1930); *Humanisme intégral* (1936); *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942); *Christianisme et Démocratie* (1942); *Principes d'une politique humaniste* (1944) [20]

7. Italia

La tensión existente entre la Iglesia y el Estado después de la anexión de los Estados pontificios retardó el desarrollo de las organizaciones católicas sociales. El partido popular italiano que agrupaba a los católicos sociales, fue abolido por el régimen fascista. A partir de 1944 se dibuja un gran florecimiento del movimiento social cristiano.

Los focos del pensamiento social católico se encuentran:

1. — En Roma: El Instituto de la Acción Social, anejo a la Academia Pontificia Romana de Santo Tomás, y los Institutos de Ciencias Sociales, recientemente creados en la Universidad Gregoriana y en el Colegio «Angelicum».

2. — En Milán: La Universidad Católica del Sagrado Corazón.

Autores:

1. — Don Luigi Sturzo (1871), líder de la democracia cristiana y del partido popular italiano. Al triunfar el fascismo, se exilió primero a Francia, luego a Inglaterra y, por fin, a los Estados Unidos (1924-1946). Durante esta época publicó una notable serie de estudios: *L'Italie et le fascisme* (1927), *La Communauté internationale et le droit de guerre* (1930); *Essai de sociologie* (1935); *L'Église et l'État, Étude de sociologie historique* (1937).

2. — Francesco Vito (1902), sociólogo y economista, profesor de la Universidad de Milán, redactor de la «Rivista Internazionale di scienze sociali». Escribió: *Le encicliche e i messagi sociali* (1945^{2}); *L'Economia al servizio dell'uomo* (1945^{2}); *Communismo e Cattolicismo* (1946^{5}).

[20] Véase «Revue Thomiste», t. XLVIII, n.os 1-2 (1948), consagrados a Jacques Maritain.

3. — Monseñor P. Pavan, profesor en Roma, cualificado intérprete de las enseñanzas sociales de la Iglesia. Publicó: a) *L'ordine sociale: Ragione e Revelazione* (^{2}1944); b) *La vita sociale nei documenti pontici* (1946); *La società al servizio dell'uomo* (1950); c) *L'asceza del lavoro* (1951); d) *L'Uomo nella communità internacionale* (^{2}1951).

8. España

Los conflictos políticos de que ha sido teatro el país y el apego a un pasado glorioso explican, sin duda, que España haya sido más lenta en abrirse a las ideas de democracia social y que ahora deba hacer un mayor esfuerzo para realizar un catolicismo social, que será reflejo de una civilización inspirada por una fe activa. En los últimos decenios, y especialmente en la actualidad, se pone de manifiesto el despertar de la conciencia social y existen numerosos centros y prestigiosas personalidades que se dedican al estudio y divulgación de la ciencia social católica.

Entre los autores modernos más destacados, pueden citarse los siguientes:

1. — Antonio Vicent, S. I. (1864-1912). Fue el fundador de los Círculos Católicos de obreros y autor de la obra *Socialismo y anarquismo* (1895).

2. — José Torras y Bages, obispo de Vich (1846-1916), cuyo magisterio episcopal ha sido de verdadera trascendencia, especialmente en Cataluña: *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* (1893); *La elevació del poble o sigui la Democràcia cristiana* (1905); *Los excesos del Estado* (1906); *Lo eterno y lo variable en el cuerpo social* (1908); *El espíritu en el problema del trabajo* (1910).

3. — Victoriano Guisasola, cardenal-arzobispo de Toledo (1852-1920): *Justicia y caridad en la organización cristiana del trabajo; Acción social del clero.*

4. — Gabriel Palau, S. I. (1863-1939), fundador de Acción Social Popular: *El católico de acción* (1905); *La formación social de los jóvenes; Diario de un cura rural.*

5. — Angel Carbonell (1876-1940): *El colectivismo y la ortodoxia cristiana* (1928); *Cartas de combate* (1940).

6. — José M.ª Llovera (1874-1949): *Tratado de sociología cristiana* (1.ª edición: 1909. 8.ª edición, ampliada y puesta al día por Emilio M.ª Boix Selva: 1953), que ha dejado sentir a través de muchos años una honda influencia en el país y en Hispanoamérica; *La ciencia en la acción* (1909).

7. — Maximiliano Arboleya Martínez (1870-1951): *Balmes, precursor de Ketteler* (1912); *De la acción social: Definiciones y principios* (1921); *La estabilidad de la Iglesia ante las cambiantes formas*

de gobierno; La carta magna de la justicia social (1931); *Técnica del apostolado popular. Ante la apostasía de las masas* (1946).

8. — Joaquín Azpiazu, S. I. (1887-1953), director de Fomento Social: *El derecho de propiedad* (1930); *El Estado corporativo* (1940); *La moral del hombre de negocios* (1944); *Fundamentos de sociología económicacristiana* (1949); *Las directrices sociales de la Iglesia Católica* (1950).

9. — Severino Aznar (1870), fundador del grupo «La Paz Social» y más tarde, en 1920, del «Grupo de la democracia cristiana», formado por profesores universitarios y dirigentes de instituciones sociales: *El catolicismo social en España* (1906); *La abolición del salariado* (1920); *Ecos del catolicismo social en España* (1946).

10. — Angel Herrera (1885), obispo de Málaga, fundó la Escuela Social Sacerdotal en su diócesis y, más tarde, el Instituto Social León XIII en Madrid. Con anterioridad a su promoción episcopal y siendo seglar, contribuyó de un modo decisivo a la organización de la Acción Católica española y desarrolló intensa actividad como publicista social en el periódico de Madrid «El Debate», cuya dirección ostentó muchos años.

11. — Gregorio R. de Yurre (1913): *Sistemas sociales. El liberalismo* (1945); *Lecciones de filosofía social* (1949).

12. — Martín Brugarola, S. I.: *La cristianización de las empresas* (Madrid 1945); *La ordenación social de las empresas* (Madrid 1952); *Relaciones humanas y reforma de la empresa* (Madrid 1957).

Principales centros de pensamiento y de formación social:

1. — El P. Gabriel Palau, S. I., fundó el año 1908, en Barcelona, la entidad Acción Social Popular, como centro de formación y difusión social y núcleo de organizaciones profesionales católicas. Editaba la «Revista social». Desgraciadamente, fue disuelta en 1916. Su labor fue continuada, en algunos aspectos, por Acción Popular, que publicaba «Catalunya Social».

2. — Fomento Social, de Madrid, constituido en 1926 bajo la dirección del P. Sisinio Nevares, S. I., y que fue dirigido durante muchos años por el P. Aspiazu, S. I. Publica la revista «Fomento Social».

3. — Instituto Social León XIII, fundado en Madrid el año 1950, dependiente de la Comisión episcopal de asuntos sociales y dirigido por el obispo de Málaga, Angel Herrera.

4. — Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, constituido en 1951 por el obispo Gregorio Modrego.

5. — Además existen: el Instituto social del arzobispado, en Valencia; la Escuela social sacerdotal de Málaga; la Escuela social sacerdotal de Vitoria; el Instituto de estudios sociológico-pastorales de Bilbao; las Semanas Sociales, presididas por el obispo de Córdoba, Fray Albino Menéndez González-Reigada, O. P., y tres Escuelas católicas de servicio social.

9. Portugal

Se destaca en primer plano la figura de Antonio de Oliveira y Salazar (1889), profesor de Economía Política en la Universidad de Coimbra, ministro de Hacienda de 1928 a 1940, que viene ocupando la presidencia del Consejo desde 1932. Salvó a su país del caos político y financiero en que se hallaba y aseguró el orden y la prosperidad dentro de un régimen corporativo.

10. Inglaterra

Aunque los católicos en este país forman una minoría, desarrollan, sin embargo, una gran actividad social, sobre todo en el orden de la difusión de la doctrina. Hasta el presente no tienen los católicos organizaciones políticas y sindicales propias; sólo grupos de estudio y de formación. Los Trade Unions y los partidos políticos se reducen al pragmatismo puro y son realmente neutros; los católicos pueden afiliarse a ellos.

Las principales organizaciones son:

1. — La «Catholic social Guild», fundada en 1909 por Ch Platre, S. I., establecida en Oxford. Organiza círculos de estudios en todo el país, como la Semana Social anual, y publica una revista, «The Christian Democrat». Actualmente está dirigida por el padre O'Hea, S. I.

2. — Trabajando en colaboración con ella, The Workers College (Oxford) permite a los obreros adquirir una formación social superior.

3. — Desde 1923 el «Catholic Council for International Relations» forma una rama de la Unión Católica de Estudios Internacionales.

4. — El cardenal Hinsley (1865-1943) fundó en 1940 el movimiento «The Sword of the Spirit», que, basado en principios cristianos, busca una solución a los grandes problemas espirituales de nuestro tiempo, tanto desde el punto de vista internacional, como social, y se extiende a las diferentes confesiones inglesas. Entre sus miembros más eminentes se hallan Barbara Ward, Christopher Dawson, etc.

Dos semanarios católicos: «The Tablet» (director: Douglas Woodruf) y «The Catholic Herald» (director: Michel de la Bedoyère), difunden la doctrina social de la Iglesia.

Autores principales:

Los «distributistas», representados por el padre Mac Nabb, G. K. Chesterton y H. Belloc. Este movimiento, que también encontró discípulos en otros países anglosajones, preconiza y trabaja celosamente por la generalización de la propiedad, por el mantenimiento y la restauración de las pequeñas empresas privadas, en agricultura sobre todo, y también en el comercio y en la industria. Su divisa es que no existe la verdadera libertad sin propiedad.

Los principales protagonistas de este movimiento son:

1. — El padre Vicent Mac Nabb, O. P. (1865-1943) [21].

2. — Gilbert Keith Chesterton (1874-1936). Convertido, maravillosamente dotado, a la vez poeta, ensayista, periodista, hagiógrafo y filósofo social. Defendió sus ideas en el semanario «G. K's Weekly» (1925-1936), convertido más tarde en «The Weekly Review», y en sus obras *What's Wrong with the World?* (1910), *The Outline of Sanity* (1926), *Cobett* (1925).

3. — Hilaire Belloc (1870-1953), historiador y literato. Escribió: *The Servile State* (1916); *An Essay on the Restoration of Property* (1936).

4. — El autor inglés más conocido es Christopher Dawson (1889), célebre por sus estudios sobre la historia y la sociología de la cultura, sobre todo en sus relaciones con la religión. Escribió numerosas obras, la mayor parte de ellas traducidas a varios idiomas: *Progress and Religion* (1929); *Christianity and the New Age* (1931); *The Making of Europe* (1933); *Religion and the modern State* (1935); *Beyond Politics* (1939); *Judgment of Nations* (1943); *Understanding Europe* (1925) [22].

Citemos también:

1. — Lewis Watt, S. I., moralista y sociólogo: *The Future of Capitalism* (1931).

2. — M. P. Fogarty, profesor de la Universidad de Oxford: *Planning and the Community* (1942); *Human relations in industry* (1954).

3. — A. C. F. Beales, historiador, profesor de la Universidad de Londres: *The Catholic Church and the international Order* (1941).

4. — Lord Francis Pakenham (1905), reformador social, colaborador de Beveridge en la elaboración de su plan de empleo total.

5. — F. J. Sheed, director de la editorial Sheed und Ward, de Londres: *Communism and Man* (1948).

11. Canadá

La fundación de la Sociedad de Economía Social y Política, en 1905, es la manifestación del pensamiento social católico en el Canadá de lengua francesa [23]. De esta sociedad nacerá, en 1907, la Acción Social Católica, consagrada especialmente a la difusión de la doctrina a través de la prensa, y se fusionará más tarde con el periódico «L'Action Catholique».

---

[21] VALENTINE F., O. P., *Father Vincent Mc Nabb*, 1955.

[22] Cf. O'CONNOR D., C.S.V., *The Relation between Religion and Culture according to Christopher Dawson*, Montreal 1952.

[23] TREMBLAY M. y FAUCHER A., *L'Enseignement des sciences sociales au Canada de langue française*, Ottawa 1951.

En 1911 funda el padre Hudson, S. I., en Montreal, la Escuela Social Popular según el modelo de Reims. Se consagra esta escuela a la difusión de la enseñanza social entre el pueblo por medio de folletos mensuales y de su revista «Relations». De ella nacieron también, en 1920, las Semanas Sociales del Canadá, bajo el impulso del padre Archambault, S. I.

En el plan de la enseñanza universitaria de las ciencias sociales, el Canadá posee:

a) La Escuela de Ciencias Sociales, Económicas y Políticas de la Universidad de Montreal (desde 1920), a la que se le añadió una sección de Relaciones Industriales (1945) y una escuela de Servicio Social (1948).

b) La Escuela de Ciencias Políticas y Sociales, unida a la Facultad de Artes de la Universidad de Ottawa.

c) La Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Laval, en Quebec, fundada en 1932 y reorganizada en un plan superior por G.-H. Levêsque, O. P.

Los canadienses de lengua inglesa publican la revista «The social Forum» y desde 1954 celebran sus Semanas Sociales.

12. Estados Unidos

A partir de 1920, los católicos de los Estados Unidos tomaron parte, cada vez en mayor escala, en la vida pública de su país. Ahora ocupan altos cargos en los asuntos políticos y sociales, aun cuando hace todavía muy poco se les mantenía al margen. En los Estados Unidos la Iglesia católica está en la vanguardia del progreso social.

Dio ejemplo el episcopado americano. En 1919, después de la primera guerra mundial, elaboró un programa de restauración social: *Bishop's Program of social Reconstruction.* Al año siguiente, apareció una carta colectiva de los obispos sobre las relaciones industriales: *Pastoral Letter of the American Hierarchy on Industrial Relations.* Publicaron en 1933 *A Statement on the Present Crisis.* También durante los años de la guerra 1940-1945 publicó el episcopado de los Estados Unidos numerosos documentos dedicados a los problemas sociales.

Siguiendo su ejemplo, los sacerdotes se interesaron por los problemas sociales; los sacerdotes se preparan en cursos especiales del seminario, círculos de estudios y semanas sociales. Además, la doctrina social de la Iglesia está inscrita, en los Estados Unidos, al programa de los cursos de todas las escuelas católicas, desde las clases elementales hasta los cursos universitarios. Es comentada en los manuales escolares, adaptados al grado de cultura de cada una de estas instituciones.

La coronación de este edificio es la Universidad Católica de Washington, fundada en 1889, a la que está agregada una Escuela de

Ciencias Sociales que tuvo durante muchos años como profesor al eminente monseñor J. Ryan; actualmente está dirigida por monseñor Francis J. Haas. Con ocasión del cincuenta aniversario de su fundación, el papa Pío XI dirigió a los obispos americanos una carta en la que insistía en la necesidad de la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia.

Además de estos institutos de enseñanza, disponen los católicos americanos de dos asociaciones científicas muy influyentes: la American Catholic Sociological Society, fundada en 1938 en Chicago y dirigida actualmente por el profesor Fr. Müller. Esta sociedad tiene una revista, «The American Catholic Sociological Review» y un anuario, *Who Who's among American Catholic Sociologists.* Este último presenta todos los años un informe sobre la actividad científica de los católicos americanos en el dominio social. La segunda asociación es más antigua y sirvió, al principio, de lazo de unión entre los católicos americanos de lengua alemana, mas en la actualidad se dirige a todos. Es la Catholic Central Verein für America, fundada en 1885, en San Luis, y publica la «Social Justice Review». Las organizaciones son extremadamente numerosas y variadas en los Estados Unidos; desde 1919 están coordinadas por el National Catholic Welfare Conference, de Washington, dividido en siete departamentos (negociado ejecutivo, educación, prensa, acción social, legislación, organizaciones seglares y servicio de estudios para la acción católica). En el plan social, el National Catholic Welfare Conference organiza semanas sociales, círculos de estudios, cursos especiales para sacerdotes; publica manuales escolares, folletos, etc. Ha recibido la más ferviente aprobación de Su Santidad Pío XII en su encíclica *Sertum laetitiae* (1 de noviembre de 1939).

El autor más representativo, de autoridad indiscutible en su país, consejero social del presidente Roosevelt, ha sido monseñor John A. Ryan (1869-1945), antiguo alumno de la Universidad de Lovaina, profesor de teología moral y de moral social en la Universidad Católica de Washington.

Citemos entre sus obras: *Living Wage* (1906); *Alleged Socialism of the Church Fathers* (1915); *Distributive Justice* (1916); *Church and Socialism* (1919); *The State and the Church* (1922); *A better economic Order* (1935); *Social Doctrine and Action* (1941).

13. Países sudamericanos

Con posterioridad a la publicación de *Quadragesimo Anno* y especialmente después de la última guerra mundial, los estudios acerca de la doctrina social católica y el movimiento social cristiano han tomado un notable incremento en las distintas naciones sudamericanas. En ellas se ha dejado notar, particularmente, la influencia del pensamiento español, francés e italiano. En la actualidad es muy acusada la repercusión de las ideas preponderantes en Estados Unidos de Norteamérica.

Entre los autores más sobresalientes, pueden indicarse los que siguen:

a) *Argentina:*

Gustavo J. Franceschi († 1957): *Totalitarismos* (I. *Nacionalsocialismo y fascismo.* II. *Comunismo)* (1945); *La angustia contemporánea. (Democracias. La guerra. Reacciones); La democracia cristiana* (1956).

Miguel de Andrea: *La perturbación social contemporánea* (1944); *Catolicismo social* (1945).

b) *Brasil:*

Tristán de Athayde (Alceu Amoroso Lima): *Introducción a la sociología,* traducción castellana, Buenos Aires; *El hombre moderno y el hombre eterno,* traducción castellana, Santiago de Chile.

Leonel Franca, S. I.: *La crisis del mundo moderno,* traducción castellana, Madrid.

c) *Chile:*

Alberto Hurtado, S. I.: *Humanismo social* (1947); *Doctrina social de la Iglesia* (1949); *¿Qué es el cristianismo social?* (1949).

Guillermo Viviani: *Doctrinas sociales* (1949); *Pío XII y la cuestión social* (1946).

Cerramos aquí nuestro resumen, que está muy lejos de ser completo. Para no prolongarlo en demasía, nos hemos visto precisados a omitir países que poseen igualmente autores bien conocidos y movimientos interesantes, tales como Luxemburgo, Irlanda y ciertas naciones de América del Sur.

14. Aspecto internacional

El aspecto internacional de la acción social no ha sido descuidado y los católicos han establecido en este plan numerosos contactos.

Hemos hablado ya de la Unión Internacional de Estudios Sociales, fundada en Malinas en 1920, y de la Unión Internacional Social Cristiana que nació, después de la guerra, en San Gall.

Hemos de citar también la Unión Internacional de Sindicatos Cristianos, la Unión Internacional de Patronos Católicos, la Unión Internacional Católica del Servicio Social, la Unión Católica de Estudios Internacionales, bajo la presidencia de G. de Reynold, y muchas otras, de las que da monseñor Montini un resumen detallado en su *Manuel International des Organisations Catholiques.*

CONCLUSIÓN

Después de este resumen, a vista de pájaro, ¿quién podrá poner en duda la existencia de un vivo interés en el mundo católico por los problemas sociales? ¿Quién osará negar la realidad de una doctrina social católica, representada en la mayor parte de los países por célebres instituciones científicas y eminentes sabios? ¿Quién osará negar el eco que la voz de los papas ha despertado en el mundo entero, hasta el extremo de que resuena en estos momentos, según la expresión de la Escritura, hasta los confines del mundo?

Por desgracia, no son solamente los contrarios quienes ponen en duda los méritos y la existencia del catolicismo social. Son también algunos católicos que con más entusiasmo que conocimiento se entregan a la autocrítica o, mejor, a la crítica de sus antepasados. Es a ellos a quienes dirige Folliet las siguientes palabras:

«Después de esta lectura, no queda casi nada de la leyenda masoquista, obra de no sé qué complejos de culpabilidad, según la cual los cristianos han brillado por su única ausencia en la vida social. Tales *nostra culpa*, frenéticos e insistentes, descargados sobre los pechos de nuestros mayores, proceden o bien de una ingenua ignorancia de los jóvenes intelectuales, que quieren que el mundo y la historia nazcan con ellos, o bien de la temible ceguera que determina, en presencia del fascismo y del bolcheviquismo, un raro sentimiento de inferioridad. En realidad, desde 1900 a 1940, encontramos cristianos en todas partes, a veces con una extraordinaria audacia — la "santa audacia" de que se alababa Marius Gonin — y muchs veces los primeros en todos los lugares donde se forjan el pensamiento y la acción social. Los vemos en el Parlamento, en las sociedades intelectuales, en los despachos, en los talleres y en los almacenes, en los hospitales y en los asilos, en las chozas, en los barrios populosos y miserables, en el campo, siempre y por todas partes a la escucha, al acecho, a la obra, presentes y eficaces, casi siempre al avance. Los encontramos en las mutualidades, en las cooperativas, en los sindicatos, en el origen de la acción familiar — ¡y en qué ingratas condiciones! —, en el servicio social, en el movimiento agrario. No vamos a cometer la injusticia presuntuosa de suponerlos solos; junto a ellos encontramos muy a menudo los representantes de distintas escuelas y tendencias socialistas. Pero suponerlos ausentes, eclipsar su presencia en beneficio del socialismo no dejaría de ser también una injusticia.

»Es necesario decirles, con claridad, con fuerza, brutalmente: cristianos de hoy, no podemos avergonzarnos de nuestros predecesores» [24].

[24] En el prólogo del libro de ROLLET H., *Sur le chantier social. L'Action sociale des catholiques en France* (1870-1940), París 1955, pp. 6-7.

Claro que el catolicismo social no presenta siempre igual vitalidad. Hay naciones en que la Iglesia lleva una vida de catacumbas: son las naciones de régimen comunista o totalitario. Hay otros países en los que los católicos no son más que una minoría, y, en consecuencia, su influencia en la vida pública es muy limitada: éste es el caso de los países anglosajones, a excepción de los Estados Unidos, en donde la Iglesia católica goza cada día de más prestigio. Hay otros países que actualmente despiertan y que, después de haber alcanzado su independencia, se desenvuelven en un ritmo acelerado: son los países llamados atrasados, pero cuya evolución es cada vez más rápida; en estos países el esfuerzo misional tendrá que redoblar sus energías para propagar e implantar el catolicismo social. Es en las naciones de la antigua civilización donde el catolicismo se muestra con todo su vigor: España, Bélgica, Francia, los Países Bajos, Alemania occidental, Suiza, Italia, etc.

El maravilloso desenvolvimiento de la civilización moderna, del cual no podemos prever las consecuencias, sitúa al catolicismo social delante de los nuevos problemas: la salvaguarda de la persona humana y de su dignidad ante el poder de la técnica, de la masa y del Estado; la integración completa del trabajo y de la clase de los trabajadores en la vida económicosocial; la reconstrucción de una sociedad orgánica dentro el cuadro del Estado, que cada día se verá más y más absorbido dentro de la comunidad internacional. Para hacer frente a estos problemas, el catolicismo social tendrá que desenvolverse en profundidad y amplitud: sus principios, que son los principios del derecho natural y de la revelación, permanecen; pero tendrán que demostrar su fecundidad en nuevas aplicaciones y conclusiones. Por esta razón hemos de profundizar estos principios para sacar de ellos todas sus ventajas.

A guisa de conclusión repetiremos los votos de S. S. Pío XII. En primer lugar para que la doctrina social sea profundizada en nuestras universidades. «Estudiando estos documentos, la Universidad de Washington rendirá un gran servicio a la acción social si traza directrices adecuadas a las necesidades de cada región. Hacemos votos ardientes para que las facultades de ciencias sociales, políticas y económicas logren el mayor desarrollo posible, a fin de que todos los que aspiran a tener luz en todo lo que concierne al problema social puedan dirigirse a ellas» [25].

Es preciso que esta luz se extienda también a los medios populares:

«Si el modo de proceder de algunos católicos ha dejado que desear en el campo económicosocial, con frecuencia ello se debe a que no han conocido suficientemente las enseñanzas de los sumos pontífices en la materia. Por esto es sumamente necesario que en todas las clases

[25] Carta de Pío XI a la Jerarquía americana, con motivo del 50° aniversario de la fundación de la Universidad Católica de Washington, 21 de septiembre de 1938.

de la sociedad se promueva una más intensa formación social, correspondiente al diverso grado de cultura intelectual, y se procure con toda solicitud y por todos los medios la más amplia difusión de las enseñanzas de la Iglesia, aun entre la clase obrera» [26].

BIBLIOGRAFÍA

Véase la bibliografía al final del capítulo anterior.
Además:

VON NELL-BREUNING O., S. I. *Beiträge zu einem Wörterbuch des Politik*, fasc. III *Zur sozialen Frage*, Friburgo de Br. 1949, pp. 202 y ss.

HOURDIN G., *Naissance, développement et état présent du catholicisme social*, "Semaines sociales de France" 1947, pp. 179-198.

VALLE F., *El P. Antonio Vicent, S.I., y la acción social católica española*, Madrid 1947.

CARRERA PUJAL J., *Per un ordre polític i econòmic*, Barcelona 1935.

[26] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.o 55

SEGUNDA PARTE

CONTENIDO DOCTRINAL DEL CATOLICISMO SOCIAL

Capítulo III

LOS FUNDAMENTOS MORALES DE LA VIDA SOCIAL

I. *NECESIDAD DE UNA REFORMA MORAL*

La vida humana, tanto social como personal, sólo responde a las exigencias de la naturaleza y de la dignidad del hombre, cuando adquiere un carácter moral, es decir, cuando está en consonancia con los principios morales y se orienta hacia los valores morales.

La fidelidad a estos valores morales constituye la fuerza y la grandeza de las naciones.

Por esto la vida debe basarse sobre las virtudes morales y, en primer lugar, sobre las que rigen directamente las relaciones humanas: la justicia y la caridad.

* * *

Hoy reconocen todos, incluso los no católicos y los incrédulos, que sin una renovación moral la reforma social es imposible. El mismo León Blum escribía, poco ha, estas palabras: «El mal está en nosotros... por ahí debe comenzar la reforma». Estas palabras son el eco de la enseñanza de las encíclicas, que no hacen sino repetir lo que Cristo nos enseñó: es preciso cortar el mal de raíz. «No se pone el vino nuevo en odres viejos.» ¿Queréis renovar el mundo? Comenzad por cambiaros vosotros mismos.

II. *HOMBRES NUEVOS E INSTITUCIONES NUEVAS*

Con estrechez de espíritu el socialismo marxista, y todavía más el comunismo, amén de otros, han creído que bastarían las reformas exteriores para el advenimiento de un mundo mejor, que «socializando»

la propiedad se extirparía el viejo egoísmo del alma humana, y que la legalidad traería consigo, como consecuencia directa, la fraternidad.

Actualmente gran número de socialistas, especialmente los adeptos del llamado socialismo religioso, cultural y pedagógico, han perdido esta ilusión asaz ingenua. Su experiencia personal les convenció de que la sociedad vale en la medida en que valen los hombres y de que las mejores instituciones son ineficaces si los hombres a quienes están destinadas no las vivifican interiormente. Ni una dictadura de hierro — recientemente lo ha demostrado la historia — consigue contener la corrupción y la injusticia.

El problema social es esencialmente, en el fondo, un problema de educación, de formación de un sentido social elevado.

Con todo, esta verdad no puede tomarse aislada. Con la sola educación de las almas no se obtienen una estructura, un medio social sanos. Si es verdad que el hombre puede transformar el medio, también lo es que éste ejerce hoy una presión más fuerte que nunca sobre los individuos [1]. No es suficiente preconizar una moral cristiana y sana del matrimonio si no se proporciona a los matrimonios viviendas saludables, el espacio vital necesario y la posibilidad de una vida familiar honesta, ya que el hombre medio no es un héroe y ningún ser humano puede practicar el heroísmo ininterrumpidamente. Es demasiado evidente que una familia normal no puede florecer en los tugurios.

Por eso es preciso, a la vez, renovar las instituciones y las costumbres. Para ser fecunda, la renovación interior debe ir a la par con las reformas exteriores. Son precisos simultáneamente instituciones nuevas y hombres nuevos. Instituciones nuevas que creen condiciones de vida mejores y favorezcan el desarrollo de la persona humana. Hombres nuevos que animen las instituciones y las hagan fecundas [2].

La Iglesia lo ha entendido siempre así y todos los documentos eclesiásticos insisten en la necesidad de esta reforma moral. Declara León XIII en la *Rerum Novarum* que la restauración de la sociedad es imposible sin la renovación de la vida cristiana y de las instituciones cristianas [3]. El título mismo de la encíclica *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931), «Sobre la restauración del orden social y su renovación según los principios del Evangelio», acentúa la necesidad de la reforma simultánea de las instituciones y de las costumbres. La última parte de la encíclica está consagrada a la renovación espiritual y moral:

«Si consideramos este asunto más diligente e íntimamente, claramente descubriremos que a esta restauración social tan deseada debe preceder la renovación profunda del espíritu cristiano, del cual se han

[1] MARITAIN J., *Introduction à l'oeuvre de Goets Briefs, Le prolétariat industriel*, París, s. a., pp. III-XII.

[2] Véase el *Directoire pastoral en matière sociale* del episcopado francés, pp. 22-23.

[3] Léase toda su exposición sobre la misión de la Iglesia en el orden social C.E.D., pp. 358-364, n.os 13-24

apartado, desgraciadamente, tantos hombres, entre los inclinados a los problemas y a las cosas económicas; de lo contrario, todos los esfuerzos serán estériles y el edificio se asentará, no sobre roca, sino sobre arena movediza» [4].

Pío XI, en su *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), dice:

«Como en los períodos más borrascosos de la historia de la Iglesia, así hoy todavía el remedio fundamental está en una sincera renovación de la vida privada y pública, según los principios del Envangelio, en todos aquellos que se glorían de pertenecer al redil de Cristo, para que sean verdaderamente la sal de la tierra que preserva a la sociedad humana de una corrupción total» [5].

Por último, en su mensaje de Navidad de 1942, consagrado al orden social nacional, declara Pío XII:

«Hoy más que nunca suena la hora de la reparación, la de sacudir la conciencia del mundo del grave letargo en que la han hecho caer los tóxicos de falsas ideas, ampliamente difundidas; y ello tanto más cuanto que, en esta hora de convulsión material y moral, el conocimiento de la fragilidad y de la inconsistencia de todo sistema meramente humano está ya para desengañar aun a los que, en días aparentemente felices, no sentían en sí y en la sociedad la falta de contacto con lo eterno, y no lo consideraban como un defecto esencial de sus ideologías.

»Lo que aparecía claro al cristiano que, profundamente creyente, sufría por la ignorancia de los demás, nos lo presenta hoy clarísimo el fragor de la espantosa catástrofe del presente desquiciamiento, que reviste la terrible solemnidad de un juicio universal, aun a los oídos de los tibios, de los indiferentes y de los despreocupados; antigua verdad que se manifiesta trágicamente en formas siempre nuevas, y que con fragor de trueno resuena de siglo en siglo, de pueblo en pueblo, por boca del Profeta: "Todos cuantos te abandonan quedarán confundidos y escritos en tierra quienes de ti se apartan, porque abandonaron al Señor, fuente de aguas vivas" (Ier 17, 13).»

* * *

Todas las virtudes y todos los valores morales, incluso los más personales y los más interiores, contribuyen al bien de la comunidad. «El alma que se eleva, levanta al mundo», decía Elisabeth Leseur. La sociedad humana, sin embargo, debe estar regida, ante todo, por las dos virtudes que tienden esencialmente a ordenar las relaciones sociales: la justicia y la caridad. Sin duda, las otras virtudes — la equidad, la disciplina, la obediencia a la autoridad legal, la fidelidad, la sinceridad, el reconocimiento — son necesarias para asegurar el orden y el

[4] C.E.D., p. 418, n.° 52.

[5] C.E.D., p. 449, n.° 41.

bienestar de la sociedad, pero pueden reducirse a la justicia y a la caridad, tomadas en su sentido más amplio [6].

III. *LA JUSTICIA: NOCIÓN Y CLASES*

A) Noción

Es un hecho de experiencia diaria y secular que hay mucha injusticia en el mundo, que los hombres faltan al respeto, a la equidad y a la justicia con sus prójimos. Para prestar y dar a otro lo que le pertenece, incluso a despensa de sus intereses, y esto de una manera habitual, el hombre ha de tener una firme voluntad de dar a cada cual lo que se le debe. A esta voluntad la llamamos virtud de justicia: *constans et perpetua voluntas unicuique suum reddendi.* La justicia es una virtud moral, una de las cuatro virtudes cardinales, o sea fundamentales de la vida moral. Al igual que las demás virtudes, la justicia responde a una aspiración relativa a la naturaleza humana, pero esta disposición natural y embrionaria ha de fortalecerse y educarse por medio del ejercicio y de las buenas costumbres para que pueda llegar a ser verdaderamente una voluntad firme y perseverante [7].

El terreno propio, el objeto formal de la justicia, es el derecho *(ius)*, o sea todo cuanto un ser humano, sujeto de derecho, puede reivindicar como suyo. El derecho exige la igualdad entre la demanda y la satisfacción, entre lo que se debe y lo que se recibe, entre la deuda y el pago. Cuando se ha logrado esta igualdad, se ha hecho justicia; aquello que es justo se ha realizado. Esta igualdad es objetiva, real: no depende de una estimación o de una apreciación subjetiva. Por naturaleza, la justicia se cumple, pues, mediante actos exteriores que tienden a realizar esta equivalencia objetiva; los actos exteriores representan el orden de la justicia y, por lo tanto, la materia del orden jurídico. Pero si el orden jurídico puede limitarse a actos exteriores, el orden moral requiere también la rectitud interior: la virtud de la justicia es, ante todo, una disposición interior del alma que nos inclina de un modo constante a dar a cada cual lo que se le debe [8].

---

[6] Véanse los tratados de moral, entre otros:

a) Folliett, *Morale sociale*, 2 vols., París 1935; b) Lortal R., *Morale sociale générale*, París 1935; c) Steven P., *Eléments de sociate morale*, París 1954; d) Welty E., *Catecismo Social*. Herder, tomo I. Barcelona 1956.

[7] Aquí nos referimos a la virtud de la justicia adquirida y no a la virtud de la justicia infusa, que se da al alma junto con la gracia y las virtudes teologales, sin que nosotros entremos en la cuestión de querer averiguar cómo se distinguen las virtudes infusas de las virtudes morales adquiridas.

[8] Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, y los comentaristas, c. o., Utz F., *Recht und Gerechtigkeit* (tomo XIV de la edición alemana); Gillet S. — Delos J. Th., *La Justice* (tomo I de la edición francesa, París 1948); también Welty, *Catecismo social*, t. I, Herder, Barcelona 1956, pp. 157 y ss.

Este sucinto análisis de la noción de justicia nos revela que todo acto de justicia contiene tres elementos: 1) el provecho de otro: *ius est ad alterum;* toda relación de justicia requiere dos elementos: el que tiene derecho a pedir una prestación y el obligado a hacerla; 2) el *debitum* o lo debido, que es el objeto del acto de justicia; 3) la equivalencia entre la exigencia y la satisfacción entre lo pedido y lo dado.

B) Clases

Una división clásica, conocida desde Santo Tomás, distingue tres especies o tres sistemas de aplicaciones de la justicia. Efectivamente, hay tres sistemas en las relaciones entre los hombres:

1. — Las relaciones entre personas o grupos particulares: se rigen por la justicia conmutativa.

2. — Las relaciones entre la sociedad y sus miembros: es el terreno de la justicia distributiva.

3. — Las relaciones de los miembros de la sociedad, considerados como tales, en la sociedad: corresponde al dominio de la justicia general (o legal o social).

Esta explicación puede exponerse de otra forma: la justicia tiene siempre como objeto el derecho, o sea un bien que vuelve a una persona o a una comunidad de personas. Por otra parte, el bien puede ser:

1. — El bien de la comunidad: lo proporciona la justicia social.

2. — O el bien de las personas:

a) Ya consideradas como miembros de la sociedad: la justicia distributiva es la que reparte.

b) Ya consideradas como individuos: su bien particular lo garantiza la justicia conmutativa.

Las dos últimas especies de justicia realizan el derecho de los particulares, pero cada una bajo un distinto aspecto: la justicia distributiva realiza el bien de las personas o de los grupos particulares, en tanto forman parte de la comunidad, mientras que la justicia conmutativa considera a las personas o a los grupos particulares como sujetos de derecho distintos y autónomos. Del mismo modo, estas dos especies de justicia, aunque tienden ambas al bien particular, son realmente distintas. El siguiente esquema explica esta división:

Bien
- de la comunidad: Justicia general (o legal o social)
- de personas o grupos particulares
  - considerados como mienbros de la sociedad: justicia distributiva.
  - considerados particularmente: justicia conmutativa.

Esta división resulta completa: en ella se contienen todas las relaciones de derecho posibles en la vida común, pero en cada uno de los campos de la justicia se pueden distinguir buen número de relaciones distintas, según la diferencia de los términos y según el carácter de la obligación del derecho. Por esto es fácil distinguir el bien común de la familia, de la nación, del Estado, de la comunidad internacional. Cada agrupación humana ha de realizar su propio bien común y la justicia social tendrá, en cada uno de ellos, aspectos particulares.

Sin embargo, en tanto que se trata de un bien requerido en derecho, se trata de exigencias de justicia. Claro que las demás virtudes también imponen obligaciones, pero estas obligaciones no dimanan del derecho y no tienen el carácter de obligatoriedad.

En todas las formas de la justicia nos encontramos ante las exigencias de la justicia; asimismo creemos que toda lesión de la justicia presupone la obligación de reparar el derecho perjudicado. Claro que la ejecución del deber de restitución o de indemnización no es siempre exigible en el derecho positivo: éste no llena todo el campo de la justicia. Pero, en este caso, subsiste la obligación moral, incluso en defecto de una obligación jurídica positiva. La obligación de restituir, para ser prácticamente realizable, ha de estar concretamente determinada; su ejecución, que tiende a reparar exactamente la injusticia cometida, procede de la justicia conmutativa [9].

1. La justicia conmutativa

La justicia conmutativa realiza entre las personas (o grupos), iguales en derecho y distintas, la equivalencia completa en sus relaciones transaccionales. Se la llama también justicia estricta o contractual.

a) Los términos de la relación son personas o comunidades de personas consideradas como distintas e iguales; incluso cuando la comunidad trata con sus miembros, pero en un pie de igualdad, como concurrentes en la conclusión de un contrato, se encuentra en el terreno de la justicia estricta, que coincide con el terreno del derecho privado.

b) Las exigencias de derecho que prescribe la justicia conmutativa se basan en los datos objetivos, que proceden las más de las veces de obligaciones contractuales (justicia contractual) o de operaciones de intercambio (justicia conmutativa), como la compraventa, el trabajo y salario.

[9] Esta opinión no es compartida por todos los moralistas. Muchos de ellos sostienen que la sola lesión de la justicia conmutativa obliga directamente al deber de restitución. Cuando la justicia general o distributiva es lesionada, esta injusticia no crea la obligación de restituir, a menos que no suponga *per accidens* también una lesión de la justicia conmutativa.

La tesis que hemos apuntado más arriba es la mejor expuesta por FAIDHERBE A., en *La justice distributive*. Ha sido igualmente sostenida por los grandes escolásticos CAYETANO, SOTO, JUAN DE SANTO TOMÁS, y otros.

Véase también WELTY, o. c.

c) La equivalencia reclamada por la justicia conmutativa es una equivalencia absoluta, estricta, perfecta: el pago íntegro de la deuda, la remuneración exacta del valor del trabajo. La justicia conmutativa realiza un equilibrio perfecto (en alemán, *ausgleichende Gerechtigkeit*).

En los productos materiales, que pueden apreciarse económicamente, tal equivalencia es muy fácil de determinar. No es éste el caso cuando se trata de determinar el valor de un bien inmaterial, como, por ejemplo, el valor artístico de un cuadro, la reputación del prójimo injustamente perjudicada por falsas acusaciones, etc.

El campo de aplicación de la justicia conmutativa abarca todos los sectores de las relaciones humanas, se extiende a todos los bienes y a todos los servicios a los cuales puede el prójimo tener un derecho estricto: la vida y el bien corporal; la reputación y los bienes espirituales; la propiedad, la remuneración del trabajo, etc.

La justicia conmutativa no alcanza la forma más elevada de la justicia, pero es la condición primera de la vida social. *Iustitia fundamentum regnorum.*

Un salario equitativo, precios justos, contratos y tipos de interés honestos evitan por sí mismos muchas causas de conflictos, como se dice en la *Rerum Novarum* [10]. La justicia quita los obstáculos de la paz [11]. En todos los documentos eclesiásticos insisten los papas en la práctica rigurosa de los deberes de justicia [12]. Sería ridiculizar los principios cristianos el querer reemplazar la justicia por la caridad y dar pruebas de una total incomprensión de la psicología obrera.

«Ni el obrero ha de recibir como limosna lo que le corresponde por la justicia; ni con pequeñas dádivas de misericordia pretenda nadie eximirse de los grandes deberes impuestos por la justicia. La caridad y la justicia imponen deberes, con frecuencia acerca del mismo objeto, pero bajo diversos aspectos; y los obreros, por razón de su propia dignidad, tienen pleno derecho a mostrarse muy sensibles en la exigencia de los deberes que los demás tienen para con ellos» [13].

2. La justicia distributiva

El concepto de esta justicia es muy simple; ente social, el hombre debe contribuir al bien de la sociedad, y la justicia social le dicta sus deberes. Pero, recíprocamente, la sociedad le debe su parte en los beneficios de la vida social y no puede imponerle sino una parte proporcional de las cargas. La justicia distributiva reparte proporcionalmente los beneficios y las cargas de la sociedad entre sus miembros.

[10] C.E.D., pp. 369-371, n.os 36-37.

[11] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 29, a 3; PÍO XII, *Mensaje de Navidad*, 1942, C.E.D., p. 213, n.° 18.

[12] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., pp. 369-371, n.os 36-38; PÍO XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 403 ss.

[13] PÍO XI, *Divino Redemptoris*, C.E.D., p. 452.

Esta definición nos induce a señalar los tres elementos de la justicia distributiva:

1. — Los términos de la relación son, de una parte, la sociedad, y en orden principal su autoridad: los jefes de las naciones, los jefes de las empresas, los padres de familia; de otra parte, son los miembros de la sociedad, considerados como tales.

2. — La obligación de justicia en este terreno es el reparto equitativo de los beneficios y las cargas de la vida común: las cargas fiscales, los beneficios y la seguridad social, los subsidios concedidos a las escuelas, a las obras de educación, etc.

3. — La medida que ha de aplicarse para realizar esta obligación no es una medida idéntica para todos: en efecto, no todos los ciudadanos de un Estado tienen los mismos recursos; no todos tienen iguales méritos en relación al bien común. La justicia distributiva no intenta una igualdad aritmética, sino una igualdad de proporción: *aequalitas proportionis*, como dice Santo Tomás. Ella tiene en cuenta las posibilidades y los méritos de cada uno, salvaguardando, empero, para todos la igualdad de la protección concedida por las leyes.

Así pues, esta virtud rechaza lo que se ha llamado una «justicia de clases», el favoritismo, el nepotismo o el espíritu de partido en los nombramientos, las promociones, etc.

En la exposición de nuestra doctrina moral, hasta el presente se ha prestado muy poca atención a esta virtud; sin embargo, ella toma un sentido más elevado en la vida nacional e internacional, en igual medida en que los Estados van interviniendo más y más en la vida de sus ciudadanos, imponiéndoles crecientes cargas [14].

También encuentra más y más numerosas aplicaciones: el equilibrio entre los precios y los salarios que debe asegurar a todos los productores una remuneración equitativa de su trabajo y de sus prestaciones; el reparto, léase la redistribución, de la renta nacional entre las distintas agrupaciones de la nación; las cargas fiscales; el reparto de los subsidios y de los beneficios de toda especie; una mejor distribución de los recursos terrestres entre todos los pueblos (Pío XII, *Mensaje de Navidad* de 1941); el problema de una mejor distribución del espacio vital entre los pueblos; los socorros que han de darse a los pueblos económicamente débiles, que tienen derecho a una parte más generosa en los recursos de la tierra, que a todos están destinados.

3. La justicia social

En razón de su objeto, el bien común de la sociedad, esta especie de justicia ocupa el lugar más elevado: efectivamente, el bien común sobrepasa a cualquier bien particular.

[14] FAIDHERBE A., *La justice distributive*, París 1934.

La justicia social es el alma de la vida social, tanto más necesaria hoy en que nuestra época se siente inquieta por la pasión intensa de reconstruir la comunidad humana, y sufre más y más por la pérdida o quebranto del sentido social. Por este motivo queremos detenernos antes en la exposición de la justicia social.

a) *Nombres.*

Los escolásticos empleaban ya dos términos para designar la virtud que dicta a los miembros de la sociedad su contribución al bien común: la justicia general o la justicia legal.

α) *Justicia general (iustitia generalis).*

Este epíteto queda justificado por tres motivos: esta virtud orienta las actividades de todos hacia el bien general de la sociedad; además, arrastra y moviliza las demás virtudes al servicio del bien común. «Al igual que el sol, que siendo por sí una realidad distinta de los demás seres representa para ellos el papel de una causa universal al envolverlos con su luz y al transformarlos con su calor, la justicia social tiene por función promover al bien común los actos de todas las demás virtudes; pero ello no le impide ser una virtud especial, pues tiene un objeto propio, distinto de su objeto particular: el bien común... De la misma manera, dice Santo Tomás, que la caridad puede llamarse una virtud general porque subordina al Bien divino los actos de todas las virtudes, también la justicia social subordina los mismos actos al bien común» [15].

Esta justicia arrastra a otras muchas virtudes; «modera nuestra sed de los bienes terrenos; nos enseña a imponernos privaciones por el bien de la comunidad. Nos saca del círculo estrecho de nuestros intereses personales o particulares y nos lleva a una solidaridad que abarca a todos los demás; nos incita al esfuerzo, al sacrificio, acompaña a los mejores hasta el heroísmo en el servicio de la comunidad» [16].

β) *Justicia legal.*

Es éste el segundo término empleado por los escolásticos. Efectivamente, las exigencias del bien común se traducen y se concretan muchas veces en leyes positivas, impuestas por la autoridad pública. Pero, al hablar de leyes, los escolásticos no piensan únicamente, ni tan sólo colocan en primer lugar, a las leyes positivas de la autoridad civil; piensan más en la ley natural, que es el fundamento del orden jurídico entero. La justicia legal no abarca, pues, únicamente lo que las leyes positivas reclaman ya *(de lege lata)*, sino también lo que en función del

[15] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* II-II, q. 58, a. 6, y GILLET ST.-M., O. P., *Le Moral et le Social*, en «Mélanges Thomistes», editadas con motivo del VI centenario de la canonización de Santo Tomás, París 1923.

[16] Pastoral de cuaresma del episcopado de los Países Bajos, 1949.

bien común es exigido por la ley natural y puede, por tanto, contenerse en las nuevas leyes positivas (*de lege ferenda*).

La justicia legal no es, pues, un concepto estático, sino dinámico, como, por ejemplo, por su parte lo es el bien común.

γ) *Justicia social*[17].

Este concepto es de nueva creación, a lo menos en el sentido actual; se emplea en el siglo XIX en un sentido precientífico, para expresar la tendencia a reprimir los abusos nacidos de la revolución industrial y del capitalismo; resume las aspiraciones sociales de esta época y es esto lo que le asegura el éxito.

A principios del siglo XX, bajo el pontificado de Pío X, encontramos ya este concepto en la literatura teológica. Pío XI es el primero que lo emplea en los documentos pontificios y particularmente en la *Quadragesimo Anno*, en la cual lo vemos citado ocho veces: la justicia social debe ser, con la caridad social, el principio regulador de toda la vida social.

Desde entonces se ha discutido bastante para determinar el terreno propio de la justicia social y para situarla dentro el cuadro tradicional de las tres especies de justicia:

1. — Hay unos que suponen que la justicia social no interesa más que a la vida económicosocial y se ocupa, pues, de las exigencias sociales en materia de salarios, precios, beneficios, etc.

Nosotros no podemos suscribir este concepto:

a) Porque limita arbitrariamente su terreno a las transacciones de orden económico y social.

b) Porque no es científico, pues no atribuye un objeto propio a la justicia social. Las exigencias de la justicia en materias de orden económico y social corresponden, según los casos, a la justicia estricta o la justicia general.

2. — Hay otros que distinguen la justicia social de la justicia legal: ésta toma sus exigencias de la ley positiva; la justicia social toma sus exigencias del derecho natural. Dicho en otra forma: la justicia legal expresa los requerimientos del orden jurídico existente (*de lege lata*); la justicia social interpreta los requerimientos del orden jurídico en crecimiento (*de lege ferenda*).

---

[17] Véase:

a) Besiade P., O. P., *La Justice générale* en «Mélanges Thomistes», París 1923, pp. 328 y ss.

b) Kors J., O. P., *Sociale rechtwaardigheid*, Utrecht 1934.

c) Hentzen C., O. F. M., *Commentaar op Quadragesimo Anno*, 2 vols., Bois-le-Duc 1934-1935.

d) Von Nell-Breuning O., S. I., *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, t. III, *Zur sozialen Frage*, col. 29-36.

e) Welty, o. c., vol. I.

f) Van Gheluwe F., *De iustitia sociali*, Col. Brugenses, 1947 y 1948.

Esta distinción se funda en una concepción demasiado estrecha y demasiado estática de la justicia legal, que ya hemos refutado y que es una consecuencia del positivismo jurídico.

3. — Hay aún otros (Pesch, Welty) que incluyen de una sola vez, en la justicia social, la justicia distributiva y la justicia general; viene a ser la virtud que abarca todas las relaciones sociales, las de la sociedad y las de sus miembros y viceversa.

No podemos, tampoco, compartir este criterio: nos parece poco conforme con los textos de los documentos pontificios, que hacen del bien común el objeto de la justicia social; además, la justicia social y la justicia distributiva tienen cada cual su propio objeto y no pueden fusionarse.

4. — Creemos con la inmensa mayoría de los autores que la justicia social no es más que una nueva expresión para indicar lo que los escolásticos llaman justicia general o justicia legal. El nuevo concepto corresponde mejor a las aspiraciones y a la terminología de la época moderna, y se ha impuesto de tal modo que ha llegado a hacer olvidar las otras dos.

Ya que las relaciones sociales pueden reducirse a tres categorías, la justicia no puede comprender más que tres sectores: el de las relaciones entre personas particulares, el de las relaciones de la sociedad con sus miembros y el de las relaciones de los miembros en bien de la sociedad.

La división en justicia estricta, justicia distributiva y justicia social resulta completa.

b) *Noción.*

Vida humana significa vida en común. Por naturaleza, el hombre es un ser social, llamado a vivir en comunidad con sus semejantes. Sólo en comunidad puede alcanzar el pleno desarrollo de su personalidad; pero para desarrollarse debe superarse y salir de sí mismo; debe servir a la sociedad y contribuir a su bien común. La justicia social no es más que la constante voluntad de dar a la comunidad lo que le corresponde.

Comprende, pues, los tres siguientes elementos:

α) Los dos términos de la relación son, de una parte, los hombres, miembros de la sociedad; de otra parte, la sociedad. Según nuestra concepción, esta relación es correlativa: la persona está ordenada a la sociedad, ésta está ordenada a la persona. La tensión entre ellas es una tensión de polaridad. En y por la sociedad, la persona humana ha de alcanzar su perfección; en y por las personas, la sociedad alcanza el bien común que es la razón de ser de la vida social. «Dotado de una naturaleza social, el hombre no puede realizar su destino sino dentro de la sociedad; la persona no puede alcanzar su propia perfección sino participando en la actividad social con miras al bien común. Hay

un fin personal de la vida social y un fin social de la vida personal. Aquí se encuentra la última palabra del solidarismo»[18].

β) El objeto propio de la justicia social es el bien de la sociedad, el bien común o general, que puede ser distinto según las diferentes formas de la sociedad: el bien común de la sociedad familiar, nacional, internacional, profesional, etc.

El bien común es más que la suma, más que la adición de los bienes particulares: se distingue cuantitativa y cualitativamente; efectivamente, comprende, además del bienestar de los miembros, el bien de la sociedad como tal. Los miembros de la sociedad son la causa material de la sociedad; su causa formal es el orden; ella constituye una unidad de orden. Su bienestar consiste principalmente en el mantenimiento y el desenvolvimiento del orden social, que implica la orientación armónica de todos los miembros de la comunidad hacia el bien general, que ha de lograrse mediante el común esfuerzo. Este orden no es una realidad estática, la conservación de la situación existente, sino una tendencia dinámica, la prosecución de un orden cada vez más perfecto, la realización siempre más completa del bien de la sociedad[19].

Este bien común excede en valor al bien particular. Pero, ya que la sociedad es una sociedad de personas humanas, «el verdadero bien común está determinado y reconocido, en último análisis, por la naturaleza del hombre, que equilibra armónicamente los derechos personales y las obligaciones sociales, y por el fin de la sociedad determinada también por esta misma naturaleza humana. Quiere el Creador que la sociedad sea como el medio para conducir a su completo desenvolvimiento las disposiciones individuales y los beneficios sociales que cada cual, dando y recibiendo a la vez, debe hacer valer por su propio bien y por el bien de los demás. En cuanto a los valores más generales y más altos, que solamente la sociedad, y no los individuos aislados, puede realizar, también en definitiva los quiere el Creador para el hombre, para su pleno desenvolvimiento natural y sobrenatural y para completar su perfección»[20]. Pío XII declara igualmente en su *Mensaje de Navidad* de 1942: «El punto de partida y el fin esencial de la vida social deben de ser la conservación, el desenvolvimiento y el perfeccionamiento de la persona humana». Este

[18] JANSSENS L., *Personne et Société*, Gembloux 1939, pp. 337-338. — Véanse igualmente:

a) WELTY Eb., O. P., *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburgo 1935.

b) LACHANCE L., O. P., *L'humanisme politique de Saint Thomas, Individu et Etat*, París 1939.

c) MARITAIN J., *La personne et le bien commun, Questions disputées*, París 1947.

d) STOCKER A., *Personne et Société*, Saint Moritz (Suiza).

e) *Código Social*, n.os 1-8.

f) Se puede también consultar la totalidad de las obras de MOUNIER.

[19] Véase el *Mensaje de Navidad* de Pío XII de 1943, C.E.D., p. 221 y ss.

[20] Pío XI, *Mit brennender Sorge* (15 de marzo de 1937).

bien general, que contiene y sobrepasa al bien personal, no puede ser más que un bien humano; por consiguiente, no puede jamás exigir ni una abdicación ni una mutilación de los valores humanos. Muy al contrario: en el bien común residen la protección, la garantía y la condición de desenvolvimiento del valor y del bienestar personales. Sirviendo al bien general, se sirve también al bien propio. Al superarse, el hombre alcanza su verdadera grandeza. ¡Perdiendo su alma, la salva! En virtud de su naturaleza social, la persona humana debe orientar toda su vida hacia el bien de la comunidad.

γ) La medida con la cual cada persona ha de contribuir al bien común no es igual, sino proporcional; igual que la justicia distributiva, la justicia social procura realizar una *aequalitas proportionis*, que indica la aportación de cada cual según sus posibilidades y su capacidad.

c) *Bien común y bien personal.*

Después de dos siglos, durante los cuales había triunfado el individualismo, el sentido de la comunidad estaba esterilizado y embotado. En nuestra época, asistimos al renacimiento de la idea de la comunidad, que nos obliga a afirmar y reconocer por adelantado las nobles exigencias de la justicia social. Ella despierta en nosotros el sentimiento del amor al bien común, inspira el respeto y la fidelidad a las leyes y a los valores de la vida común: el respeto y la salvaguarda de la dignidad personal de todos, las condiciones del orden social y, en particular, la sumisión a la autoridad, vigilante del bien común. «Ella exige a los ciudadanos que sirvan a la sociedad para que tengan el derecho de servirse de ella; que entreguen al tesoro común todos sus recursos materiales, intelectuales y morales, a fin de que el bien común, a su vez, los devuelva a cada uno de ellos y permita indistintamente a todos desenvolver la propia personalidad hasta al extremo. Por esta razón viven en sociedad»[21].

«Practicar la justicia social representa, pues, despertar en nosotros el sentido social; es considerarse como el servidor del bien común y comprender que todo cuanto perfecciona al individuo enriquece el patrimonio de la sociedad de la cual forma parte; es tener conciencia de las profundas repercusiones de nuestra actividad; es no hacer jamás abstracción del bien o del mal que nuestra acción o nuestra abstención puedan causar a los demás; no es solamente querer servir al propio país, sino tener la ambición de ser útil a toda la humanidad, es lo que Santo Tomás, muchos siglos antes de fundarse la Sociedad de las Naciones, llamó "la comunidad de todos los hombres bajo las órdenes de Dios"[22]».

[21] GILLET St.-M., O. P., *Conscience chrétienne et justice sociale*, París 1932, p. 147

[22] RUTTEN G.-C., o. c., pp. 75-76.

La justicia social requiere la vinculación de la persona al servicio del bien común y la sumisión del bien particular al bien de la comunidad.

Al proclamar el valor trascendental de la persona humana no ponemos, de ninguna manera, en duda la prioridad del bien común. Y admitimos que los sacrificios, incluso los más grandes sacrificios, en el orden temporal, hasta el sacrificio de la propia vida, pueden ser pedidos y exigidos en nombre del bien común. Pero estos sacrificios, lejos de destruir o disminuir el valor de la persona humana, la completan y perfeccionan. «El innato buen sentido de las masas, lo tienen instintivamente: el soldado, el médico, el sabio, el misionero, que exponen su vida al servicio de la patria, en la lucha contra las epidemias o en la propagación de la verdad, no perjudican su personalidad moral, sino que le aseguran su pleno rendimiento. El sacrificio llevado hasta el heroísmo, en su fondo, no es más que la inmolación de una cosa perecedera en aras de un ideal que no lo es. Sana y purifica la atmósfera social, y los egoístas se benefician sin sospecharlo» [23].

Siendo el bien común un bien humano, jamás puede manifestarse en contra del verdadero bienestar de la persona humana. Así pues, no puede permitirse a la sociedad, y en particular al Estado, que despersonalice al hombre y avasalle su actividad humana, que es la irradiación de la persona humana. En cambio, toda intervención de la sociedad ha de procurar el sostenimiento y desenvolvimiento de las actividades personales.

En su obra sobre el *Gobierno de los Príncipes*, Santo Tomás proclamó ya el principio de que el Estado tiene la obligación de ayudar al individuo, cuando las fuerzas de éste son deficientes, y realizar de esta forma el progreso que excede las posibilidades de los individuos. Es el mismo principio de subsidiaridad en el cual la actividad subsidiaria y complementaria fue defendida por Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*. «Y, sin embargo, queda en la filosofía social fijo y permanente aquel principio que ni puede ser suprimido ni alterado: como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación para el recto orden social, confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda acción de la naturaleza debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, más nunca absorberlos y destruirlos» [24].

La doctrina de la Iglesia con respecto a la justicia social está muy lejos de pretender menoscabar los derechos y el valor de la persona

[23] RUTTEN G.-C., o. c., pp. 74-75.
[24] C.E.D., p. 407, n.° 35.

humana. Muy al contrario: se puede afirmar sin temor que la idea primordial y el principio más importante de la doctrina social católica, especialmente en Pío XII, es el respeto a la persona humana [25]. Pero ésta no puede protegerse sino excediéndose. No puede asegurarse sino sacrificándose por la comunidad. Nuestra concepción personalista no es precisamente individualista. «Proclamar la dignidad de la persona humana, su destino inmortal y sus imprescriptibles derechos, no consiste en esto el individualismo».

«Este error pernicioso pretende que el carácter social del hombre es simplemente accidental, cuando, en realidad, es esencial y penetra toda su naturaleza» [26].

d) *La práctica de la justicia social.*

La justicia social era considerada por los teólogos escolásticos como una virtud general, porque ella orienta toda nuestra actividad y, por lo tanto, también los actos propios de las otras virtudes en miras al bien común.

e) *La justicia social en relación con la justicia conmutativa y con la caridad.*

Aunque estas tres virtudes sean distintas, por tener cada una su objeto propio, la justicia social está situada, sin embargo, como la equidad, entre la justicia conmutativa y la caridad, por tener algo común con ellas. No se funda, como la justicia conmutativa, en una obligación estrictamente definida; nace, con todo, de una obligación moral y se funda, en consecuencia, en un título legítimo, o incluso legal cuando esta obligación es objeto de una intervención de la ley. Tiene de común con la caridad que sobrepasa las exigencias de la justicia estricta.

Pusieron en práctica la justicia social los patronos que concedieron los subsidios familiares antes de ser impuestos por prescripciones legales. De la misma manera obran quienes conceden prioridad o condiciones favorables a familias numerosas, por ejemplo, para el alquiler de inmuebles.

Otros ejemplos: «El acreedor que concede una prórroga en el pago o la remisión parcial de deuda al deudor que está en una situación desfavorable; el patrono que, habiendo realizado un beneficio extraordinario, concede una participación del mismo a los obreros; los contratantes que modifican un compromiso que se volvió muy oneroso por circunstancias que no habían podido ser previstas en el momento de la firma: todos ellos se dan cuenta de la necesidad de obrar de este modo para ser razonables con sus semejantes. Sería una injusticia

[25] DELOS, O. P., *L'enseignement social de Pie XII*, en «Ecclesia», marzo 1950.
[26] *Código social*, n.° 1.

obrar de distinta manera: *summum ius, summa iniuria.* El beneficiario, a falta de título legal, tiene un título moral que debe ser tenido en cuenta y que crea una obligación del mismo orden, puesta de relieve con mayor precisión cuando se habla de justicia social en el sentido amplio de la palabra»[27].

Es evidente que en un mismo dominio de obligaciones pueden darse virtudes diferentes que caen dentro de este dominio bajo aspectos diferentes. Así, «la caridad y la justicia imponen deberes, con frecuencia acerca del mismo objeto, pero bajo diversos aspectos»[28]. Cuando da limosna a los pobres, el rico puede ser movido por la beneficencia; puede también obrar preocupado por la paz social, amenazada cuando existen entre las clases sociales desigualdades muy acusadas.

El progreso social, imponiendo nuevas obligaciones a los patronos y a los propietarios, ha modificado sin duda las fronteras entre las obligaciones de la justicia y de la caridad. La caridad de ayer se ha convertido, en muchos casos, en la justicia de hoy. Así la protección al trabajo, los subsidios familiares, las pensiones para la vejez eran del dominio de la caridad y de la beneficencia antes de la introducción de las obligaciones legales en estas materias. Las leyes los han convertido en deberes de justicia social y aun de justicia conmutativa cuando crean un título jurídico personal en favor de los beneficiarios. Aumentando los impuestos sobre la propiedad y los recursos, el Estado impone a los propietarios la obligación de ceder una parte cada vez mayor para los gastos destinados a mejorar la situación de las clases menos acomodadas. Cumpliendo sus deberes con este espíritu, practican la justicia y la caridad sociales. «La caridad es el alma de la justicia social, no para reemplazarla o suplantarla, sino para realizarla plenamente y completarla con actos voluntarios de caridad social»[29].

¿Cómo explicar que lo que ayer era solamente un deber de caridad pueda sernos impuesto hoy por la justicia? «Siendo inmutable la naturaleza de las cosas, una obligación de justicia o de caridad sigue siendo en todo momento lo que es, y no es, por tanto, en sí, susceptible de transformación. Ningún inconveniente hay, sin embargo, en que el objeto de esta obligación sufra un cambio, adquiera una precisión y una determinación mayores, convirtiéndose en materia de contrato de ley civil. Así, gracias a los elementos nuevos, lo que era solamente una obligación moral (un deber de caridad), puede convertirse en una obligación jurídica, de justicia particular o de justicia legal»[30].

---

[27] CAVALLERA F., S. I., *Précis de la Doctrine sociale catholique*, París 1931, p. 62.
[28] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 452, n.º 49.
[29] Pastoral de cuaresma del Episcopado holandés, 1949.
[30] HERING H.-M., O. P., *Charité d'hier, justice d'aujourd'hui?* en *Miscellanea moralia in honorem Ex. Dom. Arthur Janssen*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, serie I, vol. II, pp. 319-320. Cfr. VERDIER (Card.), *Problèmes sociaux, Réponses chrétiennes*, París 1939, pp. 161-162.

Cuidar un enfermo por pura compasión es un acto de caridad; cuando a ello vincula un contrato, es un acto de justicia. Un Estado puede hallarse obligado, por caridad o por justicia social, a prestar su ayuda a otro Estado, víctima de una agresión injusta; cuando existe un pacto de alianza entre ellos, está obligado en justicia estricta.

Resulta de todo lo que precede que, en la vida social, las obligaciones no nacen solamente de la justicia estricta. Hallamos con frecuencia una obligación moral donde no hay ningún derecho de estricta justicia y esta obligación puede ser tan grave y a veces más grave aún que un deber de justicia pura. Los deberes que la caridad nos impone no pueden ser exigidos legalmente: ¿Quién osará negar, sin embargo, que obligan en conciencia?

No podemos lamentarnos de que el progreso social haya restringido el dominio de la caridad en provecho de la justicia. Mas la caridad —no se la debe confundir con la beneficencia, que es un acto especial de la misma— sigue siendo en lo sucesivo igualmente necesaria, ya que ella sola puede crear la paz. Esforcémonos, pues, en convertirla en el alma de todas las virtudes —comprendida la justicia social—, de suerte que ella inspire verdaderamente toda la vida social.

En la práctica de la justicia social y de la caridad, no podemos dispensarnos de un esfuerzo personal y volver a las «obras» o a las «organizaciones». Pío XII lo subraya:

«No podemos, por último, dejar de observar que aun la mejor organización caritativa no bastaría por sí sola para asistir a los desgraciados. Es menester de todo punto añadir la acción personal llena de atenciones, deseosa de franquear la distancia entre el necesitado y el que socorre, y que se acerca al indigente, porque es hermano de Cristo y también hermano nuestro.

»La gran tentación de una época que se llama social, en la cual —además de la Iglesia— el Estado, los municipios y otras entidades públicas se dedican a tantos problemas sociales, es que las personas, aun las creyentes, cuando el pobre llama a su puerta, lo encaminen sencillamente a la obra, a la oficina, a la organización, pensando que su deber personal está ya suficientemente satisfecho con las contribuciones entregadas a esas instituciones, mediante el pago de impuestos o donativos voluntarios.

»Sin duda que el necesitado recibirá entonces vuestra ayuda por esa otra vía. Pero muchas veces él cuenta también con vosotros mismos, a lo menos con una palabra vuestra de bondad y de consuelo. Vuestra caridad debe asemejarse a la de Dios, que vino personalmente a traernos el socorro. Y éste es precisamente el contenido del mensaje de Belén.

»Finalmente, las oficinas no siempre pueden conceder su asistencia de una manera tan individual como fuera menester; por eso la

institución caritativa necesita, como complemento indispensable, auxiliares voluntarios» [31].

f) *La justicia social en las encíclicas.*

Fue Pío XI quien, en la encíclica *Quadragesimo Anno*, consagró oficialmente el término de justicia social, ya utilizado por H. Pesch y otros varios, y quien determinó la noción y ciertas aplicaciones actuales. Siendo dinámica la justicia social, se sigue de ello que siempre ha de encontrar nuevas aplicaciones.

α) *Justicia social y orden económico.*

En la tercera parte de esta encíclica resume el Papa, después de describir las consecuencias funestas del desorden social, los remedios que deben aplicarse a esta situación:

«Puesto que el régimen económico moderno descansa principalmente sobre el capital y el trabajo, deben conocerse y ponerse en práctica los preceptos de la recta razón, esto es, de la filosofía social cristiana, que conciernen a ambos elementos y a su mutua colaboración. Para evitar ambos escollos, el individualismo y el socialismo, debe sobre todo tenerse presente el doble carácter, individual y social, del capital o de la propiedad y del trabajo. Las relaciones que anudan el uno al otro deben ser reguladas por las leyes de una exactísima justicia conmutativa, apoyada en la caridad cristiana. Es imprescindible que la libre concurrencia, contenida dentro de límites razonables y justos, y, sobre todo, el poder económico, estén sometidos efectivamente a la autoridad pública en todo aquello que le está peculiarmente encomendado. Finalmente, las instituciones de los pueblos deben acomodar la sociedad entera a las exigencias del bien común, es decir, a las reglas de la justicia social; de ahí resultará que la actividad económica, función importantísima de la vida social, se encuadre asimismo dentro de un orden sano y bien equilibrado» [32].

Resulta de estas palabras que el Papa establece una distinción precisa entre justicia conmutativa, justicia social y caridad, y que identifica las obligaciones del bien común con las normas de la justicia social. «La función de la justicia social consiste precisamente en imponer a los miembros de la comunidad todo lo que sea necesario para el bien común» [33].

β) *Justicia social y distribución equitativa de las riquezas.*

Por vez primera es utilizado el término de justicia social en un pasaje en el que el Papa trata de la distribución equitativa de los bienes que sin cesar ha acumulado el progreso moderno.

[31] *Discurso de Navidad* 1952, C.E.D., p. 1431 y s., n.º 26.
[32] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 413, n.º 41.
[33] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 452, n.º 51.

«Para obtener enteramente o al menos con la posible perfección el fin señalado por Dios, no sirve cualquier distribución de bienes y riquezas entre los hombres. Por lo mismo las riquezas incesantemente aumentadas por el progreso económico y social deben distribuirse entre las personas y clases, de manera que quede a salvo aquella común utilidad de todos, alabada por León XIII, o, por decirlo con otras palabras, para que se conserve íntegro el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohibe que una clase excluya a la otra de la participación de los beneficios. Violan esta ley no sólo la clase de los ricos, cuando, libres de cuidados en la abundancia de su fortuna, piensan que el justo orden de las cosas está en que todo rinda para ellos y nada llegue al obrero, sino también la clase de los proletarios, cuando, vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesivamente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, todo lo quieren para sí, por ser producto de sus manos; por esto, y no por otra causa, impugnan y pretenden abolir la propiedad, así como los intereses y rentas que no sean adquiridos mediante el trabajo, sin reparar a qué especie pertenecen o qué oficio desempeñan en la convivencia humana» [34].

«Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponda; y hágase que la distribución de los bienes creados se corrija y se conforme con las normas del bien común o de la justicia social; porque cualquier persona sensata ve cuán grave daño trae consigo la actual distribución de bienes por el enorme contraste entre unos pocos riquísimos y los innumerables necesitados» [35].

γ) *Justicia social y remuneración del trabajo.*

También interviene la justicia social en la fijación de la remuneración del trabajo y, por consiguiente, y en primer lugar en el salario [36].

Exige, ante todo, un salario familiar. Es verdad que, en momentos de depresión económica o en una economía apenas desarrollada, puede ser difícil asegurar a los padres de familia un salario suficiente para hacer frente a las necesidades normales de su hogar. No es esto un motivo para resignarse a tal situación y reparar la insuficiencia de los salarios mediante la limosna. «Si el estado presente de la vida industrial no permite en todo momento satisfacer esta exigencia, la justicia

[34] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 402-403, n.º 25. La última parte de este texto alude a la teoría que condena toda renta que no provenga del trabajo, teoría defendida por la escuela radical de Austria y, en particular, por Ant. OREL en su obra *Oeconomia perennis*, 2 vols., Maguncia 1930.
[35] Ibid.
[36] En estos momentos la remuneración del trabajo excede el salario directo y comprende además subsidios familiares, seguros sociales y otras ventajas, que constituyen bien un salario diferido, bien un salario indirecto, bien complementos del salario.

social exige que se proceda sin dilación a reformas que garanticen al obrero adulto un salario según las antedichas condiciones»[37].

δ) *Justicia social y lucha contra el paro.*

La justicia social debe inspirar asimismo los esfuerzos encaminados a resolver el angustioso problema del paro y lograr que todo el mundo encuentre empleo en la medida de lo posible. Este problema del paro ha preocupado vivamente a Pío XI como asimismo al papa Pío XII[38].

«Tampoco debe desatenderse otro punto, en nuestros días muy necesario: que se ofrezca oportunidad de trabajo a los que pueden y quieren trabajar. Esto depende no poco de la fijación de los salarios; la cual, así como ayuda cuando se encierra dentro de los justos límites, así, por el contrario, puede ser obstáculo cuando los sobrepasa. ¿Quién no sabe que los salarios demasiado reducidos o excesivamente elevados han sido la causa de que los obreros quedaran sin tener trabajo? Este mal, que se ha desarrollado principalmente en los días de Nuestro pontificado, ha perjudicado a muchos, ha lanzado los obreros a la miseria y a duras pruebas, ha arruinado la prosperidad de las naciones y ha puesto en peligro el orden público, la paz y la tranquilidad de todo el orbe de la tierra. Contrario es por lo tanto a la justicia social el disminuir o aumentar indebidamente los salarios de los obreros para obtener mayores ganancias personales, y sin atender al bien común. La misma justicia exige que, en unión de mentes y voluntades, en cuanto sea posible, los salarios se regulen de manera que sean los más quienes puedan prestar su trabajo y percibir de éste los frutos necesarios para el sostenimiento de su vida»[39].

ε) *La justicia social exige la difusión de la propiedad privada y los seguros sociales.*

En la encíclica *Divini Redemptoris* ha indicado Pío XI estas dos aplicaciones concretas de la justicia social. Ella «exige que los obreros puedan asegurar su propia subsistencia y la de su familia por un salario proporcionado; que se les dé los medios de conseguir un modesto haber, con el fin de prevenir de este modo un pauperismo general que es una verdadera calamidad; que se les preste ayuda por un sistema de seguros públicos o privados que les protejan en la vejez, en la enfermedad y en el paro»[40].

En su pastoral de la cuaresma de 1949, los obispos holandeses llamaron la atención sobre otras aplicaciones de la justicia social, espe-

37 *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 405, n.° 32.
38 Pío XI publicó la *Quadragesimo Anno* en 1931, cuando una depresión económica causaba un paro considerable. Pío XII, en su discurso del 3 de junio de 1950, recuerda el problema del paro, el problema más urgente de nuestro tiempo.
39 Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 406-407, n.° 34.
40 Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.° 52.

cialmente sobre el mantenimiento del equilibrio entre los precios y los salarios y la distribución de los inmuebles disponibles, problema crucial en su país después de la guerra.

Cada vez es más evidente que el individuo aislado, a pesar de sus mejores intenciones, no puede practicar la justicia social ni aun la justicia estricta, bajo la presión de lo que Pío XI llama la «concurrencia desenfrenada».

«Como sucede con frecuencia cada vez mayor, en el salariado, la justicia no puede ser practicada por los particulares sino a condición de que todos convengan en practicarla conjuntamente mediante instituciones que unan entre sí a los patronos, para evitar entre ellos una concurrencia incompatible con la justicia debida a los trabajadores; entonces, el deber de los empresarios y patronos es el de sostener y promover estas instituciones necesarias, que son el medio normal para poder cumplir los deberes de justicia»[41]. Entre estas instituciones normales se cuentan los contratos colectivos de trabajo, las convenciones en materia de precios y, sobre todo, la organización profesional.

Por otra parte es ésta una característica de nuestra época: la presión violenta y, con frecuencia, nefasta de la vida colectiva sólo puede ser neutralizada y destruida por la fuerza misma de la organización social. Lo ha subrayado con precisión el cardenal Suhard: «...hay que contar con la sociedad y tener confianza en ella. No se salva el grupo más que por el grupo; él tiene "gracia de estado" para ello. Hoy en día, sobre todo, en que la forma social adquiere tal importancia y acrecienta tan fuertemente su presión, no solamente el individuo, sino el grupo mismo, debe hacerse misionero»[42].

Toca, pues, a los grupos sociales, en particular a las organizaciones católicas de los diferentes medios sociales y a los sindicatos cristianos, propagar y realizar la justicia social[43]. Como dice Pío XI: «Nos pensamos también en las organizaciones profesionales de obreros, de agricultores, de ingenieros, de médicos, de patronos, intelectuales y otras semejantes: hombres y mujeres que viven en las mismas condiciones culturales y a quienes la naturaleza reúne en agrupaciones homogéneas. Precisamente estos grupos y estas organizaciones están destinados a introducir en la sociedad aquel orden que tuvimos presente en Nuestra encíclica *Quadragesimo Anno*, y a difundir así el reconocimiento de la realeza de Cristo en los diversos campos de la cultura y del trabajo»[44].

La llamada estremecedora con que termina el Padre Santo en su *Quadragesimo Anno* las páginas consagradas al comunismo y al socialismo, invita a los hijos extraviados a que se reintegren al seno de la

41 Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.° 53.
42 SUHARD (Cardenal), *Essor ou Déclin de l'Église?*, Lieja 1947, p. 69.
43 Pastoral de los obispos holandeses del año 1949.
44 Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 452, n.° 68.

Iglesia, a las filas de los que, fieles a las advertencias de León XIII, solemnemente renovadas por Nos, se esforzarán por restaurar la sociedad según el espíritu de la Iglesia, fuertemente unidos por la justicia y caridad sociales [45].

Es superfluo demostrar que también los obreros tienen deberes sociales, particularmente los que están ocupados en los servicios públicos o en las grandes industrias. La ejecución correcta de su labor, el cuidado de las máquinas, etc., el espíritu de colaboración y de inteligencia, la oposición a los manejos que intentan sembrar la discordia en la vida social y provocar huelgas y conflictos sociales altamente dañosos para la prosperidad de la nación, son algunas de las obligaciones de los obreros nacidas de la justicia social.

La promoción de la clase obrera, que es sin duda la más bella conquista del mundo libre de nuestro tiempo, exige de parte de los obreros un acrecido sentido de sus responsabilidades sociales. Si es verdad que cierto bienestar es la condición normal del progreso moral, es asimismo verdad que la cultura moral es la mejor garantía de la prosperidad material. «Los derechos crean los deberes. Los derechos más extensos, a los cuales aspiran los obreros, entrañarán deberes más graves. Los obreros deberán poner mayor interés en su labor y una conciencia más despierta de su responsabilidad; deberán aprender a considerar la empresa como si fuera su propio negocio» [46].

IV. *LA CARIDAD*

A) Unión necesaria entre la justicia y la caridad

Ciertos católicos, como los de la escuela de Angers del siglo XIX, esperaban únicamente de la caridad la solución de todos los problemas sociales.

Otros, por el contrario, lo esperaban todo de la justicia y, en su plan de organización de la sociedad, no dejaban lugar a la caridad, que consideraban más como una fuente de humillaciones que de aliento. Esta tendencia domina todos los movimientos de inspiración socialista.

La doctrina de la Iglesia rebasa estos dos puntos de vista unilaterales.

1. No hay caridad sin justicia

Proclama, en primer término, que si la caridad debe animar toda nuestra actividad como principio fundamental, no nos dispensa por

[45] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 417, n.° 50.
[46] Pastoral de los obispos holandeses, 1949.

ello en modo alguno, sino todo lo contrario, de cumplir primero con la justicia. Jamás puede practicarse la verdadera caridad a expensas de la justicia. «Creo que ninguna persona cometerá el contrasentido de pensar que nosotros intentamos resolver las cuestiones de orden social con una caridad entendida en el sentido estricto de la palabra, una bondad individual para todos los individuos y una protección, otorgada por benevolencia, del fuerte para con el débil. La caridad supone la justicia. La rebasa, pero la supone y no la reemplaza nunca. Ningún cristiano puede ponerse de parte de una organización que aboca ordinariamente a la degradación de los hombres, y no se tiene el derecho de dejar a uno cojo con el pretexto de que se tendrá la delicadeza de regalarle muletas...» [47]. La caridad en el sentido estricto de la palabra —en el sentido de obras de beneficencia— no constituye la última palabra de nuestro programa social. Bien lo había comprendido San Agustín. En su comentario a la primera Epístola de San Juan escribe: «En modo alguno podemos desear los males con el pretexto de hacer obras de misericordia. Tú das pan al que tiene hambre; pero mejor sería que ninguno tuviese hambre y que no tuvieses que darlo a nadie. Tú vistes al desnudo, pero ojalá que todos estuviesen vestidos y no existiera tal necesidad... Todos estos servicios, en efecto, responden a necesidades. Suprime a los desafortunados; esto será una obra de misericordia. ¿Se extinguirá entonces el fuego del amor? Más auténtico es el amor con que amas a un hombre feliz, a quien no puedes hacer ningún favor; este amor es mucho más puro y sincero. Pues si haces un favor a un desgraciado, quizá desees elevarte a sus ojos y quieras que él esté por debajo de ti, él, que ha sido para ti la ocasión de hacer el bien... Desea que sea tu igual: juntos estaréis sometidos a aquel a quien nadie puede hacer ningún favor» [48].

Esta falsa caridad, esta caridad a contrapelo, que quiere reemplazar la justicia, ha sido severamente anatematizada por los papas:

«La caridad nunca será verdadera caridad si no tiene siempre en cuenta la justicia... Una caridad que prive al obrero del salario al que tiene estricto derecho, no es caridad, sino un vano nombre y una vacía apariencia de caridad. Ni el obrero ha de recibir como limosna lo que le corresponde por justicia; ni con pequeñas dádivas de misericordia pretenda nadie eximirse de los grandes deberes impuestos por la justicia» [49].

[47] BLANCHET, Mons., Rector de la Universidad católica de París, en su discurso a la Semana de los Intelectuales Católicos *Les Intellectuels devant la Charité du Christ*, París 1948, pp. 142-143.
[48] SAN AGUSTÍN, Tract. VIII in Ep. Ioh. ad Parthos, n.° 5; PL. t. XXXV, c. 2038-39, citado por THILS G., *Théologie et Réalité sociale*, Tournai 1952, p. 39.
[49] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 452, n.° 49.

2. No hay justicia sin caridad

Al final de la encíclica *Quadragesimo Anno* escribe Pío XI:

«Para lograr establecer estas reformas es menester que a la ley de la justicia se una la ley de la caridad, *que es vínculo de perfección* (Col 3, 14). ¡Cómo se engañan aquellos incautos reformadores que desprecian soberbiamente la ley de la caridad, cuidando sólo de hacer observar la justicia conmutativa.»

En el curso de su exposición demostró el Papa que el equilibrio de la vida económica no podía asegurarse ni por la concurrencia desenfrenada ni por la dictadura económica del Estado: «Se ha de buscar algo superior y más noble para regir con severa integridad aquel poder económico, a saber: la justicia y la caridad social. Por lo tanto, las instituciones públicas y toda la vida social de los pueblos han de ser informadas por esa justicia; es conveniente y muy necesario que ésta sea verdaderamente eficaz, o sea, que dé vida a todo el orden jurídico y social y la economía quede como imbuida por ella. La caridad social debe ser como el alma de ese orden.» En la *Divini Redemptoris*, exalta Pío XI esta caridad social como la fuerza divina de renovación de la vida social.

La filosofía moderna insiste en reafirmar el valor del amor como elemento constitutivo de una comunidad de personas. Sólo el amor verdadero, desinteresado, libra al hombre de su soledad y le hace entrar en comunión con otro, el prójimo, en el cual encuentra a otro yo. El ser humano es social hasta dentro de su ser personal, que no se pierde, sino que se afirma y se perfecciona en la entrega mutua del amor. El amor hace que seamos verdaderamente nosotros al abandonarnos a otro en una comunión recíproca. Realiza aquella llamada "identidad heterogénea", que es la verdadera identidad, según afirma Nédoncelle [50].

El amor es la ley fundamental de la vida social humana, como la caridad, que es su expresión divina, es la ley de la vida cristiana. La ciencia moderna ha descubierto, después de muchos rodeos, esta verdad primera. El profesor Grazia llega a esta conclusión después de haber analizado pacientemente las causas de la desintegración de la sociedad contemporánea: «El teólogo tiene razón: ¿por qué negarlo? Ahora más que nunca el mundo tiene necesidad de amor. El centenar de páginas precedentes demuestran que cuando un hombre no es recibido en un mundo penetrado de amor más le valiera no haber nacido; que no puede desenvolverse cuando el horizonte que se abre ante sí no le garantiza este amor; que camina sin objetivo a través

[50] Véase VAN BOXTEL Dr. J.-J.-P., *Herstel der liefde in de sociale wijsbegeerte*, Nimega 1953, p. 13. Cita a NÉDONCELLE M., *Vers une philosophie de l'amour*, 1956, p. 50. Véase también LACROIX J., *Personne et amour*, París 1956.

de la vida cuando las convicciones políticas y religiosas que deben salvaguardar este amor no logran mantenerse» [51].

B) NOCIÓN DE LA CARIDAD SOCIAL

La palabra caridad puede tener dos sentidos: 1. — La virtud natural y moral, de bondad, de benevolencia para con el prójimo; esta virtud se reduce a la justicia, en el sentido amplio de la palabra, puesto que la justicia regula todas las relaciones entre los hombres. Los filósofos paganos ya conocían esta virtud. En su *Ética*, Aristóteles consagra bellas páginas a la amistad y, en el octavo capítulo, dice que el legislador debe conceder más importancia a consolidar la buena comprensión entre los hombres que al ejercicio de la justicia, porque esta última sólo regula los actos externos de los hombres, mientras que la amistad une los corazones. «La justicia no sería necesaria si la amistad perfecta reinara entre los hombres.»

2. — Entiéndese por caridad en nuestro lenguaje cristiano la virtud teologal e infusa que nos hace amar a Dios por encima de todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos por amor a Dios. La caridad que derrama el Espíritu Santo sobre nuestras almas es el primer mandamiento de nuestra vida cristiana; es su distintivo y su impulso vital. Por su origen y su orientación divinas, excede infinitamente en pureza y en poder todas las formas de filantropía, de altruismo o de bondad puramente humana. Ha suscitado, a lo largo de los siglos, las instituciones y los héroes más nobles.

Esta caridad es universal y alcanza a todos los seres humanos, porque todos, sin excepción, están llamados a ser hijos de Dios y porque Dios, que habita en la luz inaccesible, se complace en recibir el homenaje de nuestro amor hacia Él, manifestado en el amor con que amamos a nuestro prójimo: servir al hermano hombre es servir al Padre Dios. Si las obligaciones que nos prescribe la caridad no pueden ser elegidas, como las de la justicia, no se sigue de ahí que sus exigencias sean menos apremiantes; todo lo contrario. «Seremos juzgados de nuestro amor», afirmaba Santa Teresita, quien, por lo demás, no hacía otra cosa que interpretar fielmente la palabra del Maestro: «Yo estaba desnudo y vosotros me vestisteis».

C) LA CARIDAD SOCIAL [52]

La caridad no solamente concierne a los individuos, sino también a las comunidades, en cuyo seno se desenvuelve nuestra existencia.

[51] Citado por MESSNER J., *Widersprüche in der menschlichen Existenz*, Innsbruck 1952, p. 285, donde se encuentran también otros testimonios muy penetrantes.

[52] WELTY, o. c.; VON NELL-BREUNING, o. c., col. 35-36; MESSNER, *Das Naturrecht*, pp. 234 y ss.

No hay un Evangelio para la vida privada y otro para la vida social [53]. Esta aplicación de la caridad social, de la que nos habla *Quadragesimo Anno*, introduce en la enseñanza social de la Iglesia una noción de fecundidad insospechada.

San Agustín y Santo Tomás emplean también este término: por él entienden el amor entre los hombres, basado en la unidad de naturaleza. En el curso de los tiempos, el pensamiento y la práctica cristianos expresaron ciertas formas de esta caridad social: el amor familiar, el amor a la ciudad y a la patria, el amor al medio profesional; si todas las manifestaciones de la vida social deben servir al desarrollo de la persona humana [54], deben estar animadas por el soplo de la caridad social, que Pío XI llama «el alma del orden social».

Esta caridad social se distingue del amor personal del prójimo porque orienta nuestra actividad directamente hacia el bien común que, en igualdad de condiciones, sobrepasa el bien particular. Nos inspira una solicitud y una abnegación constantes por el bien común de las sociedades, cuyos miembros somos: La Iglesia *(sentire cum Ecclesia)*, la humanidad entera, «la familia de los pueblos», como dicen la liturgia y las encíclicas, la patria, la familia, la profesión. Esta caridad no es más que la expresión sobrenatural de lo que viene llamándose ordinariamente el sentido social.

Es de importancia capital para la edificación del orden social. En efecto, ella suscita la estima recíproca de las clases, de las razas y de las naciones; excluye el falso racismo, el «chauvinismo» y el nacionalismo agresivo, cuyas pavorosas consecuencias ha sufrido el mundo moderno; impone la repartición equitativa de los bienes materiales y espirituales entre los pueblos y las clases e impulsa al sacrificio de los intereses particulares; predica el espíritu de perdón y de conciliación generosa en orden a la prosperidad de la sociedad en un sentido más amplio del que exige la justicia; nos obliga, en fin, a cuidar del patrimonio espiritual y material de la comunidad, y, en particular, a rogar por el bien común, por la paz social e internacional [55].

La caridad social tiene también su palabra a pronunciar sobre el uso y el destino de los bienes particulares, especialmente sobre los bienes superfluos; nos obliga, según la doctrina tradicional de la Iglesia, a poner estos bienes al servicio de la comunidad [56].

La caridad cristiana, que se inclina, ante todo, hacia Dios y que ha hecho un deber de amar al prójimo en Dios y por Dios, en el transcurso de los siglos ha producido los más abundantes frutos para la vida

[53] Benedicto XV, encíclica *Pacem Dei munus.*

[54] Cf. la evolución de esta idea en Thils G., *Théologie et Réalité sociale*, Tournai 1952, pp. 120 y ss., principalmente pp. 129-141.

[55] Messner, J., *Das Naturrecht* pp. 234-235. — Cf. asimismo «Semaines sociales de France», París 1928, *La loi de Charité, principe de vie sociale.*

[56] Messner, J., o. c., p. 722. Cf. cap. sig. sobre los derechos y las obligaciones de la propiedad.

cristiana. Los papas insisten ahora en la caridad social, porque la caridad no ha de informar solamente nuestras relaciones interindividuales, sino también nuestras relaciones sociales de este espíritu que no busca el propio bien, sino el de los demás. La justicia social encuentra en el bien común una exigencia de derecho; la caridad social descubre ahí el bien supremo de la comunidad, objeto de nuestro amor y de nuestra abnegación; la caridad social hace más grande a la justicia social, es su alma y su coronamiento. Sólo cuando los hombres se sienten unidos por un amor común, es cuando forman una verdadera comunidad humana. Esto es lo que escribió San Agustín hace ya quince siglos: «Un pueblo es un conjunto de hombres unidos en el amor de un mismo bien» *(De civitate Dei,* XII, 24) [57].

D) Justicia y caridad

Si es verdad que la caridad cumple enteramente la ley, y que todas las relaciones sociales deben estar inspiradas por la benevolencia, también lo es que la justicia es la primera exigencia de esta benevolencia [58]. A pesar de que la justicia y la caridad se distinguen según su propio objeto, la justicia debe preceder al ejercicio de la caridad y la caridad tiene que perfeccionar y consumar la justicia [59]. Si la caridad sin justicia es hipocresía y sarcasmo, la justicia sin la caridad es un cuerpo sin alma, un hogar sin fuego. Esto tiene fácil explicación:

1. — La justicia sola no salva las distancias: las mantiene. Regula esencialmente las relaciones de unos frente a otros: *iustitia est ad alterum.* Define y delimita con precisión los derechos de cada uno y, por ello, mantiene y consagra ciertas barreras y distancias [60]. La caridad, por el contrario, unifica: considera al prójimo como *alter ego,* otro yo [61]. La justicia crea el orden, la caridad crea la vida; en la justicia experimentamos la satisfacción del orden cumplido; la bondad nos da el gozo de la vida creadora.

2. — La justicia, por sí sola, edifica un mundo rígido y frío, un hogar bien ordenado, pero sin calor; una máquina técnicamente perfecta, pero que carece del aceite que suavice los engranajes. En efecto, la justicia vela únicamente por el cumplimiento de las obligaciones exteriores. Es impersonal. La caridad, por el contrario, penetra hasta el corazón mismo del prójimo; nos hace salir de nuestro estrecho yo. «Sólo es real el amor cuando está dirigido hacia un objeto particular" (S. Weil [62]).

[57] Véase Gilson Ét., *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Lovaina 1952.

[58] Janssens, L., *Liefde en sociaal leven*, Amberes 1951.

[59] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 421, n.° 56; Verdier (Card.), *Problèmes sociaux, Réponses chrétiennes*, París 1939, pp. 169-176.

[60] Messner J., o. c., p. 223; Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 2, in c.

[61] Santo Tomás, ibid., II-II, q. 25, a. 4, in c.

[62] Citado por el canónigo Vieujean, *L'Autre Toi-même*, Tournai 1952, p. 23.

3. — La justicia da solamente lo estrictamente debido. Mas, al lado de estas obligaciones rigurosas de justicia, se extiende un campo ilimitado de sufrimientos y de miserias, en el que no se puede hacer valer ningún título de justicia.

«Aun suponiendo que cada uno de los hombres obtenga todo aquello a que tiene derecho, siempre queda para la caridad un campo dilatadísimo. La justicia sola, aun observada puntualmente, puede, es verdad, hacer desaparecer la causa de las luchas sociales, pero nunca unir los corazones y enlazar los ánimos. Ahora bien; todas las instituciones destinadas a consolidar la paz y promover la colaboración social, por bien concebidas que parezcan, reciben su principal firmeza del mutuo vínculo espiritual que une a los miembros entre sí; cuando falta ese lazo de unión, la experiencia demuestra que las fórmulas más perfectas no tienen éxito alguno» [63].

Quien obra en justicia es un hombre honesto, mas sin la caridad no lo será perfectamente: *summum ius, summa iniuria.* La justicia rigurosa se convierte, a veces, en odiosa injusticia. El hijo de padres rigurosa se convierte, a veces, en odiosa injusticia. El hijo de padres indigentes que se ha enriquecido y no pasa a sus padres más que la pensión alimenticia prescrita por la ley no es, evidentemente, justo; es espantosamente injusto. «Sólo hay una manera de ser justo: ser caritativo. No se puede separar — sin alterarla — la justicia de la caridad. *Summum ius, summa iniuria.* Esta suprema injusticia es la justicia aislada, desnuda; la justicia que no se supera retrocede hasta la iniquidad» [64]. De ello tenía experiencia Santa Teresita, como escribe uno de sus biógrafos: "...He ahí cómo Teresa percibe que no hay inteligencia sin corazón, verdad sin caridad. Por haber colocado la bondad delante de la justicia, tiene conciencia de que nunca se alcanza la justicia sin la bondad y que es preciso querer ser bueno si se quiere ser justo».

En esto se distinguen la justicia cristiana y la de los gentiles, como decía Cristo. «La justicia, tal como la concibe el Evangelio, es uno de los puntos más revolucionarios del mensaje de Jesús. Así se comprende con exactitud hasta qué punto Cristo invierte las ideas recibidas y crea en el hombre un corazón nuevo, un alma nueva, una visión nueva del mundo.»

Antes de Él, la justicia consistía en adoptar frente a los otros una conducta equivalente y, por tanto, en responder a la bondad con la bondad, a la maldad con la maldad, a la violencia con la violencia. «Cristo dice: Esto no basta. Mientras te limites a pagar "con justicia" no saldrás de la injusticia. Mientras tu voluntad te obligue a devolver golpe por golpe, a contestar todos los ataques, a vengar todas las injusticias, te volverás cada vez más injusto, pues la pasión excede necesa-

[63] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 421, n.° 56.
[64] THIBON G., *Destins de l'home.*

riamente toda mesura... Para salir de este estado, fuerza es romper las cadenas que atan las manos y fijar un punto de mira superior desde el que puedas dominarlas. Hace falta introducir una fuerza nueva en la lid: en lugar de la conciencia de sí mismo, el olvido de sí; en lugar de la sedicente justicia, la libertad creadora. El hombre sólo puede ser justo cuando busca algo más que la justicia, no sólo cuantitativa, sino cualitativamente. Debe buscar una fuerza que disuelva el poder de la injusticia y de la violencia, que cree un clima donde la violencia quede aprisionada y desarmada: la caridad» (R. GUARDINI, *El Señor* [65]). En tanto que se rehuse el corazón a nuestro prójimo, no se es justo, ya que éste tiene también derecho a nuestra benevolencia y a nuestro amor.

Por esto la paz es directamente el fruto de la caridad, aunque la justicia sea también necesaria por quitar los obstáculos de la paz [66]. Justicia y caridad. Pío XII ha exaltado en términos sublimes su función respectiva y su unión indispensable: Nuestra concepción cristiana «no admite ni oposición ni alternativa — amor o derecho —, sino la síntesis fecunda — amor y derecho.

»En uno y en otro, irradiación ambos del mismo espíritu de Dios, se funda el programa y el carácter de la dignidad del espíritu humano; uno y otro se completan mutuamente, cooperan, se dan vida, se apoyan, se dan la mano en el camino de la concordia y de la pacificación; y mientras el derecho allana el camino al amor, éste suaviza el derecho y lo sublima. Ambos elevan la vida humana a aquella atmósfera social en donde, aun entre las deficiencias, dificultades y tristezas de esta vida, resulta posible una fraternal convivencia» [67].

Con la práctica de la justicia y de la caridad contribuye el verdadero cristiano a la edificación del orden social que realiza en el mundo el plan divino y que prepara y prefigura la Jerusalén celeste, *dicta pacis visio,* que se llama visión de la paz.

En la bella plegaria del Año Santo de 1950, hacía decir Pío XII a los fieles estas palabras: «Padre celestial, reavivad en las almas de los que os llaman con el nombre de Padre, el hambre y la sed de una justicia social y de una caridad fraterna mayores en obras y en verdad».

Si hay una distinción entre la justicia y la caridad en razón del propio dominio de actividad, quede, sin embargo, asentado, que para un cristiano todas las virtudes proceden del mismo profundo manantial, el amor de Dios. Quien ama al prójimo con este amor, ha cumplido la ley. Pues, como dice el Apóstol: «La caridad es paciente, es benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no es interesada, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la

[65] VIEUJEAN, o. c., pp. 43-44.
[66] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 29, a. 3, in c. y ad 3um.
[67] Pío XII, Radiomensaje *Con sempre*, Navidad 1942, C.E.D., p. 213, n.° 18 y 19.

injusticia, se complace en la verdad; todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera» (1 Cor 13, 4-7).

Este cántico de la caridad es asimismo el fundamento del orden social.

Porque la caridad cristiana no es más que la transposición en el orden sobrenatural de aquella solidaridad humana que cantaban los siervos, emocionados, en el *Roman du Rou*, cuando se dirigían a sus señores:

«Somos hombres como ellos lo son;
Tenemos miembros como tienen ellos;
Tan grande como ellos tenemos el corazón;
Igual que ellos podemos sufrir.
No nos falta más que coraje.
Aliémonos en juramento,
Ayudándonos y defendiéndonos,
Manteniéndonos siempre unidos.»

E) El cristianismo, escuela de justicia y caridad

No cometeremos la injusticia de pretender que, fuera de nuestras filas, no se encuentra la caridad y la justicia. No cometeremos tampoco la estupidez de creer que todos los cristianos son modelos de estas virtudes. Al contrario, queremos rendir homenaje a toda manifestación de nobleza moral y grandeza humana en cualquier parte que se encuentre. Sabemos, en efecto, que el Espíritu sopla donde Él quiere. Y para dar a cada uno lo que se le es debido, para portarnos con el prójimo como queremos que con nosotros se porten los demás, no hay más que escuchar la voz de la moral natural que halla un intérprete en toda conciencia recta.

Mas si el sentido y la abnegación social no son monopolio de los cristianos, puede afirmarse, sin duda alguna que el cristiano encuentra en su fe tesoros incomparables de sentido social y los móviles más poderosos para la práctica de las virtudes sociales [68]. ¿Quién osará negar el valor social del Evangelio, del mensaje y del ejemplo de Cristo? [69] Esta «buena nueva» enseñó al mundo que todos somos hermanos, por ser hijos de un mismo Padre; que todos somos miembros de un mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo y cuya ley fundamental es la caridad [70].

[68] PHILIPS G., *L'Église du Christ.*

[69] Cf. GARRIGUET L., *La valeur sociale de l'Évangile*; STEINMANN A. *Jesus und die soziale Not der Gegenwart*, Paderborn 1929; KARRER O., *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Friburgo de Brisgovia [3]1933; THILS G., La *Théologie et la Réalité sociale*, Tournai 1952.

[70] Sobre la unidad del género humano, cf. LEÓN XIII, *Rerum Novarum*; Pío XII, *Summi Pontificatus* y, sobre todo, su encíclica *Mystici Corporis*.

Estos miembros forman un conjunto que en el lenguaje de la Iglesia se llama Comunión de los Santos, a la que el padre Rutten consagraba la página siguiente:

«El dogma católico de la Comunión de los Santos arroja una luz maravillosa sobre estas verdades fundamentales. La expresión "Comunión de los Santos" significa, a la vez, la unión existente entre todos los miembros de la Iglesia y la participación de todos en los beneficios sobrenaturales.

»El cristiano, tal como nos lo presenta el Evangelio, no es un aislado ni un solitario. Formamos parte de un todo, del que no nos es permitido separarnos. Somos ovejas de un mismo redil, piedras de un mismo edificio, sarmientos de una misma vid, miembros de un mismo cuerpo y herederos de un mismo reino. Quien se separa del rebaño, se aleja por este mismo hecho del buen pastor, y la rama o los miembros desgajados del tronco están destinados a la rápida consunción. Si una piedra cae de la bóveda, se expone a arrastrar a otras y comprometer el equilibrio del conjunto. Entre cada uno de nosotros y los que nos son inferiores, iguales y superiores, hay un intercambio ininterrumpido de servicios, comparable a la circulación de la savia en el árbol y a la de la sangre en el cuerpo.

»La Iglesia, heredera y continuadora de la obra de Cristo, no es una yuxtaposición de individualidades que profesan las mismas creencias; no es tampoco la simple transposición en el orden moral del hecho de la interdependencia que une los engranajes de un mismo mecanismo; es un cuerpo viviente en el que ninguno de sus miembros tiene una vida sobrenatural distinta de la del principio vital que anima a todo el organismo.

»"Siendo numerosos, escribe el Apóstol, no formamos, sin embargo, más que un solo cuerpo, del que Cristo es la cabeza y nosotros los miembros. Si un miembro sufre, todos sufren con él; si un miembro es glorificado, todos los otros se regocijan". Hay entre todos los miembros una solicitud mutua y continua "a fin de que la abundancia de los unos supla la indigencia de los otros".

»La muerte no quiebra la unidad de este gran cuerpo místico, pues no puede perecer, como tampoco Cristo, de quien recibe su fuerza vivificadora.

»Desde el momento en que se ha formado entre Dios y la humanidad un gran cuerpo místico del que Cristo es la cabeza, "todos nuestros recíprocos deberes y todas nuestras faltas, profanaciones y negaciones, se convierten en exigencias de Cristo en beneficio del cuerpo que Él anima. Por esto la Iglesia nos obliga a pedir perdón al conjunto del cuerpo viviente, a quien hemos profanado y empobrecido con nuestros pecados. Nos enseña a decir: Yo, pecador, confieso a Dios todopoderoso, a la bienaventurada Virgen María, a San Miguel Arcángel, a San Juan Bautista, a los apóstoles Pedro y Pablo, a todos los

santos, lo cual en el lenguaje primitivo de la Iglesia quiere decir: a todos los fieles" [71].

»Los inventores de la moral de la solidaridad no descubrieron nada que no estuviera contenido en la frase sublime del Apóstol: "Yo me siento deudor de toda criatura".

»Todo el bien y el mal que echamos al océano inmenso del mundo moral levanta ondulaciones que se prolongan y dilatan indefinidamente, llevándonos hacia Dios o alejándonos de Él, sin sumirnos jamás en la nada. Pues está escrito que "nuestras obras nos siguen"» [72].

Si fuera vivida íntimamente esta doctrina, garantizaría la solución de todos los problemas sociales y nos traería la verdadera revolución, la única revolución necesaria.

Después de la trágica muerte del rey de Bélgica, Alberto I, se encontró sobre su mesa de trabajo un libro que acababa de leer, cuyo título era: *La revolución necesaria.* El soberano había añadido: *Una revolución moral.*

Nuestro cristianismo debe traer al mundo actual esta revolución indispensable y salvadora [73].

BIBLIOGRAFÍA

GILLET St.-M., O. P., *Conscience chrétienne et Justice sociale,* París 1932.
Íd., *Le problème social et la Justice sociale,* "Revue de Philosophie", XXXIII (1926), pp. 156-188 y 267-277.
HENTZEN Cass., O. F. M., *Commentaar op Quadragesimo Anno,* 2 vols., Bois-le-Duc 1934-1935.
HOEFFNER Dr. O., *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe,* Saarbrücken 1935.
HORVATH Dr. A., O. P., *Eigentumsrecht nach dem Hl. Thomas von Aquin,* Graz 1929.
JANSSENS L., *Liefde en sociaal leven,* Amberes 1951.
KORS J.-B., *Sociale rechtvaardigheid,* Nimega 1934.
MESSNER J., *Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit,* en *Die soziale Frage und der Katholizismus,* Paderborn 1931, pp. 416-435.
Íd., *Die soziale Frage,* Innsbruck [6] 1956.
Íd., *Social Ethics, Natural Law in the modern World,* San Luis (U. S. A.) 1949 (ed. alemana: *Das Naturrecht,* Innsbruck 1950).
SANTO TOMÁS, *Summa Theologica,* II-II. Véase los comentarios e. o. en la edición española (B. A. C., Madrid 1953 ss.) y en la francesa ("Revue des Jeunes", París 1947 ss.), ambas con un texto original.
THILS G., *Théologie et Réalité sociale,* Tournai 1952.
UTZ A.-F., O. P., *Die Caritas, ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Lebens,* Lucerna 1952.
VAN GHELUWE V., *De iustitia sociali,* Col. Brugenses 1947 y 1948.
VERDIER (Card), *Problèmes sociaux, Réponses chrétiennes,* París 1939.

[71] Cf. SERTILLANGES, *La Théologie de la Responsabilité* en «Semaines sociales de France», Versalles 1913, p. 48.

[72] RUTTEN G.-C., *La doctrine sociale de l'Église,* Lieja 1932, pp. 71-73 (trad. esp.: *La doctrina social de la Iglesia,* Edit. Políglota, Barcelona 1936).

[73] LOMBARDI, S. I., *Para un mundo nuevo,* Buenos Aires 1953 y Barcelona 1954

VIEUJEAN (Can.), *L'Autre Toi-même,* Tournai 1952.
VON NELL-BREUNING O., S. I., *Die soziale Enzyklika,* Colonia 1932.
Íd., *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik,* fasc. III, *Zur sozialen Frage,* Friburgo de Brisgovia 1954.
WELTY Eb., O. P., *Catecismo Social,* Herder, Barcelona 1956.
Code social, París [3] 1951, cap. XIV. Ed. española, Santander 1954.
"Semaine sociale de France", 1928, París; *La loi de charité, principe de vie sociale.* Ed. española, Santander 1954.
"XXXVIII Semaine sociale du Canada", 1951, *Le rôle social de la charité.* Ed. española, Santander 1954.
FANFANI A., *Colloqui sui poveri,* Milán (trad. esp.: *Coloquios sobre los pobres,* Madrid 1956).
GONZÁLEZ MORAL, *Philosophia Moralis,* Santander 1955.
RUIZ GIMÉNEZ J., *Introducción elemental a la Filosofía jurídica cristiana,* Madrid 1945.
YURRE G., *Lecciones de Filosofía social,* Vitoria 1949.
"XVI Semana social de España", Sevilla 1956, *El sentido social.*
FERNÁNDEZ DE CASTRO, I., *Del paternalismo a la justicia social,* Madrid 1956.

Capítulo IV

LOS PROBLEMAS DE LA PROPIEDAD

I. *LUGAR DE ESTOS PROBLEMAS EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA*

Se ha dicho que «la cuestión de la propiedad domina todo el problema social» [1]. Precisamente a este propósito se nos ha reprochado a los católicos mantener posiciones equívocas. Escribía el padre Rutten: «Cuántas veces hemos oído a los jefes socialistas que nos echaban en cara esto que queremos resumir aquí fielmente:

»Lo que nos disgusta de vosotros es la vaguedad, indecisión y timidez de vuestras teorías sobre la propiedad. Parece ser para vosotros el punto neurálgico, con el que sólo con infinitas precauciones os atrevéis a enfrentaros. Gustosos reconocemos que otrora combatisteis valientemente y con perseverancia los acaparamientos y abusos de la usura, aun cuando los que la practicaron no fuesen judíos. Luego parece que habéis encontrado fórmulas más ingeniosas que categóricas y distinciones más sutiles que convincentes. Lejos de nosotros el pensamiento de haceros responsables de lo que sucede en los países modernos, cuyos gobiernos no se inspiran ya en vuestra doctrina. Pero ¿quién nos prohibe pensar que si vuestra actitud hubiera sido más categórica y vigorosa hubierais continuado siendo un ejemplo del que otros hubieran podido aprovecharse? El alma de las muchedumbres, tan bien analizada por los sabios modernos, no es complicada; va instintivamente al que le habla un lenguaje claro y vigoroso. Las soluciones radicales del comunismo, ¿acaso no han sido preparadas en Rusia por los abusos del régimen anterior? Una campaña enérgica, emprendida a tiempo contra los abusos de los latifundios en ciertos países que os son bien conocidos, os hubiera conservado la confianza de las masas populares con más eficacia que bellos sermones e imponentes romerías. Creedme; es tiempo de revisar vuestra teoría sobre la propiedad, si queréis que el comunismo no inunde Europa» [2].

---

[1] RUTTEN G.-C., *La Doctrine sociale de l'Église*, p. 85, trad cit.
[2] Ibid., pp. 85-86.

¿Es fundado este reproche? Ciertamente que no, cuando se trata de la doctrina misma de la Iglesia acerca de la propiedad.

Quien conozca esta doctrina, no solamente la de las encíclicas recientes, sino también la de los Padres de la Iglesia y de los grandes maestros de la teología escolástica de la Edad Media, como Santo Tomás, no puede admitir este reproche. Todo lo contrario. Una vez conocida la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre este punto, se verá en la precisión de confesar con Emm. Mounier: «Que se busque, en cualquier doctrina social, más rigurosa hipoteca sobre la fortuna, obligaciones más contradictorias a las costumbres, al estado de espíritu ordinario, a la actitud profunda de alma, no solamente del explotador capitalista, sino del propietario moderno, sin exceptuar al propietario cristiano, que, la mayor parte de las veces, ignorante de sus tradiciones más elementales, se halla inmerso en un confortable y optimista paganismo» [3].

Es verdad, y los papas lo han deplorado con frecuencia en sus mensajes, que esta enseñanza de la Iglesia es muy poco conocida, tanto de los católicos como de los otros.

Es asimismo verdad — y muy lamentable — que los católicos han confundido, a veces, la defensa de la propiedad con la de Dios, como si los bienes materiales o un régimen de propiedad tuvieran un valor absoluto y debieran ser protegidos como un santuario. Paradójica situación de los que se dicen discípulos de una doctrina totalmente espiritual, de una doctrina que enseña a pensar ante todo en los tesoros que no carcome la polilla ni los ladrones pueden robar.

Otra de las fuentes de confusión: entre los defensores de la propiedad privada, hay algunos que no hacen las distinciones necesarias: *a*) con relación al origen mismo de la posesión: entre la propiedad legítimamente adquirida y la de origen más o menos dudoso; *b*) con relación a la amplitud de la propiedad: la distinción entre «la propiedad humana y la propiedad capitalista», como dice Mounier; *c*) con relación al uso que se hace de la propiedad. «Sería fácil distinguir la propiedad que sirve a los hombres y les ayuda a prosperar y la propiedad que los mantiene envilecidos... La defensa de la propiedad que hace, en realidad, prosperar a todos los hombres, es legítima. La defensa de la propiedad que hace a los grandes envilecerse en medio de sus bienes e impide a los pequeños su subsistencia y su expansión, es reprobable» [4].

Los apologistas de la propiedad que no han prestado atención a estas diferencias y que han mezclado la defensa de Dios con la de la propiedad, han prestado un mal servicio a la causa de la Iglesia y han proporcionado armas a los adversarios, al permitirles creer que hay

[3] MOUNIER E., *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, París 1936, p. 101

[4] LEBRET J., *Civilisation*, t. VII, *Spiritualité*, pp. 155-156, París 1953.

una alianza natural entre la Iglesia y el capitalismo, entre el santuario y la caja de caudales.

Por desgracia, encuentra la Iglesia, en su lucha contra el comunismo, simpatías comprometedoras: «Los que en su lucha contra el comunismo se colocan al lado del cristianismo, viendo en él, sobre todo, al defensor de la propiedad, desfiguran el cristianismo. No es la propiedad lo que primeramente intenta defender el cristianismo; es la supremacía del espíritu sobre la materia. Sólo en estas condiciones hay cristianismo» [5].

* * *

La enseñanza sobre la propiedad ocupa en la doctrina social de la Iglesia un lugar tan importante que ciertos autores lo consideran central. Es un error, a nuestro parecer. Hay que solucionar antes el problema de las relaciones entre la persona y la sociedad.

Desde los primeros tiempos de la era cristiana, la Iglesia se ve en la precisión de definirse sobre los problemas relativos a la propiedad. En la Iglesia primitiva de Jerusalén, el fervor religioso instaura libremente un régimen de comunidad de bienes, completamente diverso del comunismo ateo y tiránico de nuestros tiempos. Los padres de la Iglesia, testigos de los abusos de un régimen económico pagano, estigmatizan el lujo insolente y los beneficios usurarios, y no cesan de recordar a los cristianos que los bienes terrestres están destinados a todos los hombres. Los teólogos de la Edad Media, como Santo Tomás de Aquino, proclaman un derecho de uso universal, al mismo tiempo que un derecho de apropiación personal. Derecho de uso y derecho de apropiación pertenecen a la esfera del derecho natural, pero el primero más directamente que el segundo [6]. En sus encíclicas y en sus discursos, los papas actuales han tratado con frecuencia los nuevos aspectos de estas cuestiones.

Principales documentos pontificios relativos a estos problemas:

1. — León XIII, *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891). En la primera parte de esta encíclica, refuta el Papa la tesis colectivista del socialismo. Demuestra la licitud y aun la necesidad de la propiedad privada. Luego insiste sobre los deberes sociales de los propietarios.

2. — Pío XI vuelve sobre esta doctrina y la desarrolla en la encíclica *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931), subrayando el carácter personal y social de la propiedad. Limita asimismo la competencia del Estado en esta materia.

Estas ideas son expuestas de nuevo en sus encíclicas *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), sobre el comunismo ateo, y *Nos es muy* (28 de marzo de 1937), sobre la situación de la Iglesia en Méjico.

[5] DUCATILLON, R. P., O. P., *Doctrina communiste et Doctrine catholique*, en la obra *Le communisme et les Chrétiens*, París 1937, p. 111.

[6] DE SOUSBERGHE L., S. I., *Propriété «de droit naturel», Thèse néoscolastique et Tradition ecclésiastique*, en la «Nouvelle Revue Théologique», t. 72 (1950), pp. 580-607.

3. — Pío XII aborda estas cuestiones en:

a) la encíclica *Sertum Laetitiae*, dirigida al episcopado de los Estados Unidos, el primero de noviembre de 1939, con ocasión del 50 aniversario de la fundación de la jerarquía católica en los Estados Unidos;

b) su discurso pronunciado con ocasión del 50 aniversario de *Rerum Novarum* (1 de junio de 1941);

c) su mensaje de Navidad de 1942;

d) su mensaje de primero de septiembre de 1944 y otros documentos.

Estos documentos nos muestran la reciente evolución de la doctrina de la Iglesia en esta materia.

Expondremos aquí las grandes líneas de esta enseñanza e indicaremos los nuevos problemas — todavía en discusión — que exigen un nuevo progreso del pensamiento social católico.

II. *BIENES ESPIRITUALES Y BIENES MATERIALES: SER Y TENER*

Al tratado de la enseñanza de la Iglesia sobre la propiedad interesa, ante todo, exponer la doctrina evangélica sobre el peligro de las riquezas y sobre la antítesis casi irreductible entre los bienes espirituales y los bienes materiales, entre el ser y el tener [7].

En todo tiempo, los hombres enamorados de un ideal espiritual han denunciado los daños y las servidumbres de la posesión de los bienes materiales. «...La propiedad, ¿no es espiritualmente peligrosa y moralmente sospechosa? El tema de la ilusión de poseerla no es en ninguna época ni nuevo ni prescrito. ¿Qué importa la posesión de los bienes exteriores, frágil y tiránica, allí donde falta la posesión de uno mismo?, decía una antigua sentencia. Entre los modernos, un Marcel y un Mounier distinguen y oponen el ser y el tener, multiplicando las fórmulas que desvalorizan la propiedad de los propietarios: "No se posee sino aquello que se da". "Nuestras propiedades nos devoran". Todo esto ocurre como si hubiese algo impuro en el acto de poseer. A través de todas las religiones, los héroes deseosos de perfección han procurado no ser poseedores ni propietarios. El joven rico tenía grandes bienes. Es por esto que marchó triste a sus propiedades legítimas, después de haber rechazado la llamada revolucionaria a la santidad.

»Que haya una indigencia en la posesión, una pobreza en la riqueza, que el propietario sea, dentro del hombre, como un personaje cuya importancia parasitaria ahoga el crecimiento del alma, son unos temas espirituales que no pasarán nunca. Péguy, con el humor cruel de su genio, le dio la forma más aguda cuando se admiraba de ver a sus

[7] MARCEL G., *Être et Avoir, Esquisse d'une Phénoménologie de l'Avoir*, París 1935.

contemporáneos mezclar la defensa de la religión con la de la propiedad, la mística abierta del espíritu con la moral cerrada de la tierra» [8]

Es un lugar común afirmar que el hombre de hoy está dominado por el materialismo; está obsesionado por el deseo de poseer, bien sea por el placer mismo de conquistar, bien por gozar de sus bienes o bien para dominar a los otros: la posesión-conquista, la posesión-fruición y la posesión-dominación [9]. Los bienes materiales, al contrario de los bienes espirituales, no enriquecen al hombre en su ser íntimo, en su valor personal; al contrario, amenazan con empobrecerlo y esclavizarlo. El poseedor es poseído; el dueño se convierte en esclavo: «Ay de vosotros, los ricos...». La persecución y la posesión desenfrenadas de los bienes terrenos vuelven al hombre inquieto, egoísta, duro y frío, mientras que los bienes espirituales ponen en sus manos recursos inagotables de bondad y libertad. La posesión terrestre es precaria, inestable; la rueda de la fortuna no cesa de girar. Hay tesoros que un ladrón no puede robar, que escapan a las fluctuaciones financieras y económicas. Los bienes espirituales son naturalmente comunicables: se acrecientan cuando se distribuyen. La ciencia del maestro se aumenta comunicándola a los demás. El amor a Dios crece en la medida en que su ardor inflama al prójimo. Por el contrario, los bienes materiales son esencialmente exclusivos; levantan barreras entre lo «mío» y lo «tuyo» y favorecen la natural inclinación al egoísmo. Es suficiente la experiencia cotidiana para refutar las falaces promesas del espíritu materialista: la riqueza no garantiza a su poseedor felicidad verdadera y permanente [10], a no ser que se la mantenga dentro de su función providencial: servir de instrumento a su propia edificación espiritual y a la felicidad de los otros [11]. No se posee verdaderamente más que lo que se da [12]. El dinero es siempre mal amo, pero puede ser buen servidor.

He ahí por qué las bienaventuranzas son de capital importancia para la vida social: comienzan por la bienaventuranza de la pobreza, a la que ha sido prometida la posesión del mundo: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque poseerán la tierra». El San Francisco del *Cántico al Sol* ha gozado más de las riquezas de la creación que los más afortunados del mundo [13].

No sin razón recomendó Pío XI tanto a los pobres como a los ricos el desprendimiento como remedio fundamental de los males de nues-

[8] Etienne BORNE, *La propriété et son évolution*, 32ª sesión de las «Semanas sociales de Francia», Toulouse 1945, p. 70. Véase también can. MOUROUX, *La hiérarchie des biens*, curso profesado en la 39ª sesión de las «Semanas sociales de Francia», Dijon 1952, y la carta de Pío XII dirigida al presidente.

[9] Cf. MOUNIER E., o. c., 66. 23-31.

[10] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 2, a. 1.

[11] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I-II, q. 5, a. 7.

[12] MOUNIER E., o. c., pp. 40 y s.

[13] Léanse la páginas de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, cap. 18 a 23.

tro tiempo. Si hay un materialismo de los ricos, hay, asimismo, un materialismo de los pobres: uno cristaliza en avaricia, el otro en deseos. Recuerda el Papa «con especial insistencia» dos preceptos de Nuestro Señor que tienen particular aplicación a las condiciones presentes del género humano: el desprendimiento de los bienes de la tierra y la ley de la caridad. «Bienaventurados los pobres de espíritu», fueron las primeras palabras brotadas de los labios del divino Maestro en el sermón de la montaña (Mt 5, 3). Esta solución se hace más necesaria que nunca en nuestra época de materialismo, ávida de los bienes y goces de la tierra. Todos los cristianos, ricos o pobres, deben tener siempre fijos sus ojos en el cielo y no olvidar nunca que «aquí no tenemos ciudad permanente, antes buscamos la futura» (Hebr 13, 14). Los ricos no deben poner su felicidad en los bienes de la tierra ni consagrar lo mejor de sus esfuerzos a la conquista de los mismos; sino que deben considerarse como simples administradores, obligados a rendir cuentas al Maestro supremo, deben servirse de sus riquezas como medios preciosos que Dios les concede para obrar el bien; deben distribuir lo superfluo a los pobres, según el precepto evangélico (cf. Lc 11, 41). De lo contrario verán realizarse en sí mismos y en sus riquezas el severo juicio del apóstol Santiago: «Y vosotros, los ricos, llorad a gritos sobre las miserias que os amenazan. Vuestra riqueza está podrida; vuestros vestidos, consumidos por la polilla; vuestro oro y vuestra plata, comidos del orín, y el orín será testigo contra vosotros y roerá vuestras carnes como fuego» (Iac 5, 1-3).

En cuanto a los pobres, aun cuando busquen proveerse, en conformidad con las leyes de la caridad y de la justicia, de todo lo necesario y mejorar su suerte, deben ser, en todo momento, «pobres de espíritu» (Mt 5, 3), teniendo los bienes espirituales en mayor estima que los bienes y goces terrestres. Recuerden que en este mundo no se logrará jamás la anulación de las miserias, dolores y tribulaciones. Nadie escapa a esta ley, ni aquellos mismos que tienen la apariencia de ser felices. Precisan, pues, de paciencia, de esta paciencia cristiana que reconforta el corazón con las promesas de una felicidad eterna. «Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la venida del Señor... Ved cómo el labrador, con la esperanza de los preciosos frutos de la tierra, aguarda con paciencia las lluvias tempranas y las tardías. Aguardad también vosotros con paciencia, fortaleced nuestros corazones, porque la venida del Señor está cercana» (Iac 5, 7-8). Así se cumplirá la consoladora promesa de nuestro Señor: «¡Bienaventurados los pobres!» No es ésta una consolación vana ni una falaz promesa como la de los comunistas; son palabras de vida y de verdad profundas que tienen su plena realización aquí en la tierra y luego en la eternidad. En estas palabras y en esta esperanza del reino celeste, que ya les pertenece, «porque el reino de Dios es vuestro» (Lc 6, 20), ha dicho Nuestro Señor, «¡cuántos pobres encuentran la felicidad que en vano

buscan los ricos en su fortuna, siempre inquietos y atormentados por el deseo insaciable de mayores posesiones!» [14].

A la luz de esta visión cristiana de la vida, dentro de la perspectiva de esta esperanza que no decepciona, queda enmarcada la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad. Ella nos enseña el espíritu de la pobreza evangélica, que pertenece a la esencia misma del mensaje de Cristo. Pero ello no significa de manera alguna que la Iglesia admita y consagre la miseria, especialmente la miseria nacida de la explotación, que engendra la revolución social. En una carta de 18 de octubre de 1949 al episcopado alemán, Pío XII definió claramente la actitud de la Iglesia: «Aprobamos que dirijáis vuestra atención a promover la justicia social. Es necesario acudir en socorro de las lastimosas muchedumbres de los pobres con todos los medios y al precio de todos los esfuerzos. Claro que la pobreza evangélica es un bien, porque es amiga de la virtud y porque proporciona una vida tranquila, pero la miseria es un mal y fuente de muchos males. Hemos de amar a la primera y debemos combatir y abolir la segunda. Dios, que dio la vida al hombre, provee por su ley y por su providencia lo que precise para llevar una vida decente. Pero, para realizarlo, la justicia social debe velar y trabajar en organizar armoniosamente el reparto y el empleo de los bienes, de tal manera que no se acumulen en masa de una parte, en perjuicio de la otra. Las riquezas son como la sangre de la sociedad humana: han de repartirse, pues, por todos los miembros del cuerpo social para la salud del mismo» [15].

III. *EL DERECHO DE PROPIEDAD DIVINO Y HUMANO*

La propiedad, el dominio de los bienes terrestres, corresponde a Dios y a los hombres; pero el derecho de Dios y el de los hombres no descansan sobre los mismos fundamentos y no presentan iguales atributos.

Solamente Dios es, en el más amplio sentido de la palabra, el dueño y propietario de toda la creación. A Él solo pertenece la tierra y su plenitud; la Biblia nos recuerda con insistencia la propiedad soberana de Dios (*altum dominium*) [16] y la razón también lo prueba: todos los seres contingentes deben su existencia al Ser supremo, necesario y eterno, que es Dios [17].

Tal propiedad soberana le corresponde por doble título: *a*) Él es el creador de todos los seres, porque por un acto de su omnipotente

[14] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., pp. 450-451, n.os 44-45.
[15] *Acta Apostolicae Sedis*, 1949, n.º 14, p. 596.
[16] THILS G., *Théologie et réalité sociale*, Tournai 1952.
[17] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3; q. 44, a. I.

voluntad los sacó de la nada; *b*) por su providencia, Él los conserva y los sostiene en la existencia, los dirige y los rige según los designios de su gobierno mundial [18].

Este derecho divino de propiedad es primordial: es antes que todo otro derecho; es absoluto y completo: no se refiere únicamente al uso de los bienes, sino también a su naturaleza íntima, a su ser, porque Dios es la fuente misma de los seres; es soberano y eminente sobre todos los demás; de donde se sigue que el hombre propietario no puede ser más que «el dueño después de Dios» de sus posesiones, de las que solamente es su gerente, su administrador delegado; ha de administrar estos bienes según las intenciones de Dios y tendrá que darle cuentas.

El derecho humano de propiedad no se funda en la participación del hombre en la acción creadora, que es propia de solo Dios [19], sino en su asociación a la obra de la Providencia. Dios creó al hombre para que reinase sobre la tierra y sobre cuanto ella contuviere [20]. Esta colaboración del hombre con Dios en la administración de los bienes de la tierra fundamenta al mismo tiempo el derecho humano de propiedad y su misión civilizadora.

Y es porque a imagen y semejanza de Dios está dotado de inteligencia y de libertad, que el hombre fue llamado a colaborar con la providencia divina y, por lo tanto, tiene el poder, no solamente de consumir los bienes, sino de servirse de ellos como medios para la consecución de su destino [21]. En otras palabras, el hombre, dotado de razón y libre albedrío, imprime a las cosas su finalidad intrínseca orientándolas hacia su destino; arrastra a toda la creación en el surco de su camino hacia la eternidad, y de esta forma cumple las intenciones de Dios sobre el mundo.

Las intenciones divinas las conocemos por el derecho natural; ellas presuponen el dominio del hombre sobre los bienes materiales: porque, si los seres inferiores están al servicio de los seres superiores, *inferiora sunt propter superiora* [22], la persona humana, que se encuentra en la cúspide de la creación terrena, está investida de poder de dominación sobre el mundo material.

La naturaleza, con todas sus reservas, está destinada al servicio del hombre, indigente, pero capaz, por su inteligencia, de explotarla y hacerla fructificar. Sin ella el hombre no puede vivir; sin él, la tie-

[18] Id., II-II, q. 66, a. I. Cf. SPICQ C., O. P., *Pour une doctrine thomiste de la propriété*, «Bulletin Thomiste», 1931, pp. 62 y ss. y *L'aumône, obligation de justice et de charité*, en *Mélanges Mandonnet*, t. I, pp. 252 y ss.

[19] SANTO TOMÁS, III *Sent.*, dist. 9, q. I, a. 3.

[20] Gen I, 6.

[21] HORVATH A., O P., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, pp. 54-106.

[22] Como dice con frecuencia SANTO TOMÁS, c. o. *Summa Theologica*, II-II, q. 64. a. I; q. 66, a. I.

rra es estéril. Hay pues entre ellos un orden objetivo, una relación real, ontológica, de dominio y servidumbre. Es con esta idea que Claudel, hablando del trabajo humano, pudo escribir: «Es preciso acudir al socorro de esta creación que gime y que tiene necesidad de nosotros. Es preciso acudir al socorro de la humanidad ante todo, pero también es necesario acudir al socorro del bosque, es necesario acudir al socorro de la zarza que quiere convertirse en rosal; es necesario acudir al socorro del gran río que nos pide le evitemos desbordar, es preciso acudir al socorro del pájaro y de la bestia bruta. Situados entre Dios y la tierra, es necesario acudir al uno y al otro, es necesario abrir entre el uno y el otro los caminos por los cuales va la misericordia en busca de la justicia, es necesario ayudarles a unirse, no solamente en la fe y en el recuerdo de la caída, sino en la posesión de la Pascua y de Pentecostés. Nos es preciso llevar a todas partes el orden, la mesura, la fecundidad y la ley. Es necesario que la naturaleza, hasta el fondo de sus entrañas, entienda este orden que nosotros le traemos en nombre de su Creador» *(Conversation dans Loir et Cher)*.

El hombre, pues, por derecho de nacimiento, es el señor del universo.

Pero no es el dueño absoluto. Ante el derecho divino de propiedad, su derecho es: 1) secundario; 2) limitado al uso de los bienes, en el sentido general de la palabra, puesto que no tiene poder sobre la esencia íntima de las cosas; 3) subordinado, sometido a las intenciones de aquel que es su único y soberano Señor.

Éstos son los fundamentos filosóficos del derecho de propiedad. No nos han informado aún sobre la partición o apropiación de los bienes terrestres, o sea sobre los regímenes de la propiedad. A ellos vamos a dedicar las siguientes páginas.

IV. *FUNCIÓN PRIMARIA DE LOS BIENES TERRENOS*

La posición fundamental del pensamiento católico sobre la finalidad del derecho de propiedad no se halla enunciada en ninguna parte de una manera tan concisa y clara como en la última edición del *Código Social:* «Los bienes terrestres están esencialmente ordenados a las necesidades del género humano y de todos los hombres. Este destino común no excluye, sin embargo, su apropiación privada o personal, que es conforme a la naturaleza humana y provechosa al orden social. Cualquiera que sea el régimen de propiedad, el fin primordial de los bienes terrenos debe ser salvaguardado» [23].

[23] N.º 101.

Como se desprende claramente de este texto, el orden esencial de las cosas y, en consecuencia, el derecho natural primario, exige que los bienes terrestres sirvan para la satisfacción de las necesidades de todos los hombres. Dicho de otra manera: todos los hombres tienen, en virtud de este derecho natural, un derecho al uso general sobre todos los bienes de la tierra.

Esta tesis está conforme con la tradición constante de la doctrina eclesiástica [24]. Con insistencia la defiende Santo Tomás [25]. León XIII le dedica una breve alusión en la *Rerum Novarum;* Pío XI pone de relieve todo su alcance en la *Quadragesimo Anno.* Pío XII, por su parte, la toma como punto de partida de sus exposiciones siempre que trata de la cuestión de la propiedad. En efecto, es evidente que la naturaleza humana no designa a nadie para ser propietario de tal o cual bien. Dios ha puesto la creación a disposición del hombre, es decir, del género humano entero, de todos los hombres. Puede esto llamarse régimen de comunidad negativo o comunismo negativo: comunismo, porque los bienes están al servicio de todos; negativos, porque la apropiación no está reservada a ninguno, ni a un particular, ni a un grupo. En el comunismo positivo, en cambio, la propiedad es del grupo y queda excluida la apropiación individual. En el comunismo negativo, no hay todavía propietario; los bienes se encuentran a disposición de todos.

De esta tesis fundamental se desprenden directamente algunas consecuencias que es útil recalcar por el interés actual que ofrecen:

1. — «Todo hombre, como viviente dotado de razón, tiene de hecho, por naturaleza, el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, aunque se haya dejado a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más particularmente la realización práctica de este derecho» [26]. Así se expresa Pío XII en su radiomensaje del 1 de junio de 1941, con ocasión del 50 aniversario de *Rerum Novarum.*

También el hombre que, víctima de circunstancias fortuitas o del desorden social, no encuentra otro medio de atender a sus necesidades vitales, puede apropiarse todo aquello de que tenga necesidad. «En la extrema miseria está permitido robar», reza un dicho popular. Pero no se trataría de robo en este caso, porque todos los derechos de apropiación privada permanecen subordinados al derecho primero y fundamental del hombre a hacer uso de los bienes de la tierra en pro de su sostenimiento, y deben ceder ante éste.

2. — En un plan más general, esta tesis suministra uno de los fundamentos de la colonización de las regiones que las poblaciones indígenas son incapaces de explotar. Francisco de Vitoria, el célebre doctor

[24] Cf. VAN SOUSBERGHE, art. citado.
[25] *Summa Theologica,* II-II, q. 66, a. 2, ad lum.
[26] C.E.D., p. 469, n.° 8.

de la moral internacional, ya empleó este argumento [27]. Recientemente el *Código de Moral Internacional,* publicado por la Unión Internacional de Estudios Sociales, ha expuesto juiciosamente este corolario del destino común de todos los bienes terrenos [28].

El padre Rutten escribía a este propósito: «Sólo por la doctrina católica puede justificarse el derecho de apropiación de los territorios colonizados ante la necesidad de explotar, en provecho de todos, las fuentes de riquezas no utilizadas. Por eso hacemos nuestra la tesis expuesta por M. Renard en el estudio aparecido en la "Vie Intellectuelle" [29].

»Por derecho natural, la persona humana no tiene ella sola vocación a la propiedad. Las múltiples instituciones que la rodean, y cuya vitalidad es el sostén necesario de su desarrollo, participan de esa misma vocación. Entre estas instituciones, la primera es, evidentemente, la institución familiar. Vienen a continuación los grupos de utilidad pública, el Estado y las comunidades. Aquí debe buscarse la justificación de la colonización.

»¿Con qué derecho, pregunto, expropiar a los indígenas? ¿Por el de la fuerza? ¡Es inaudito! ¿Por el derecho de obrar como los otros pueblos civilizados? ¡Extraña civilización la que consiste en el acuerdo de los poderosos para despojar a los débiles! ¿Por el derecho de hacerles participar en las ventajas de vuestra cultura? Pero ¡si ellos juzgan que es inferior a su libertad! Sólo hay una justificación, que supone toda la noción cristiana de la propiedad: el derecho de poner a disposición de la colectividad humana, mediante una explotación racional, riquezas que exceden las necesidades de sus poseedores y que se declaran incapaces de hacerlas fructificar para el bien común: *procurare et dispensare.* ¿Es preciso mencionar los deberes correlativos que la doctrina de la propiedad impone al colonizador frente a los indígenas?»

Apenas si hace falta decir que esta doctrina no justifica, bajo ningún título, los procedimientos indefendibles a que recurrieron con harta frecuencia colonizadores indignos de este nombre» [30].

De esta argumentación se deduce que el derecho de colonización deja de existir a medida y en el momento en que el pueblo colonizado es capaz de explotar sus riquezas en bien de la comunidad humana.

No hay que decir que el derecho de colonización también presupone deberes, y especialmente el deber de promover la educación de los indígenas y su participación en las riquezas de la cultura. Si el

[27] DE VITORIA F., O. P. (1483-1546) en su obra *De Indis.* Cf. BAUMEL, *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria,* París 1936.
[28] Cf. la nueva edición, 1948, n.° 95 y ss., especialmente el n.° 101.
[29] RENARD G., *La pensée chrétienne sur la propriété et les inégalités sociales qui s'ensuivent,* en «La Vie Intellectuelle», sept. 1930.
[30] RUTTEN G.-C., O. P., o. c., pp. 95-96.

derecho de colonización puede justificarse, esta justificación no representa la aprobación de ciertos métodos de colonización que, muchas veces, han desacreditado la obra colonizadora, que, al propio tiempo, han dificultado y puesto en peligro la evangelización de los indígenas.

3. — La doctrina del destino universal de los bienes exige que los países menos adelantados puedan disfrutar sin demora de los bienes materiales y culturales de la humanidad y que las naciones más favorecidas les presten la más eficaz ayuda. En su mensaje de Navidad de 1941, al desear la reconstrucción del mundo después de la segunda guerra mundial, Pío XII señaló ya el camino que había de seguirse: «En el campo de una nueva organización fundada sobre los principios morales, no hay lugar para los mezquinos cálculos egoístas, que intentan acaparar las fuentes económicas y los materiales del bien común, de manera que las naciones menos favorecidas por la naturaleza quedan excluidas. Por esto, es para Nos altamente consolador ver confirmada la necesidad de una participación de todos en los bienes de la tierra, incluso entre las naciones que al poner en práctica este principio, pertenecerían a la categoría de las "que dan" y no a la de las "que reciben". Pero es conforme a la equidad que la solución a semejante problema, decisivo para la economía del mundo, sea dada metódica y progresivamente, con las garantías necesarias, sacando la lección de las faltas y de las omisiones del pasado. Si en la futura paz no se arrostra con valentía este punto, subsistirían, en las relaciones entre los pueblos, el origen vasto y profundo de amargas oposiciones y de envidias exasperadas que, al desarrollarse, acabarían conduciéndonos a nuevos conflictos» [31]. Puede uno también preguntarse si la ayuda de las naciones más favorecidas a los pueblos desheredados no representa, en muchos casos, un deber de estricta justicia y, particularmente, un deber de restitución. En su libro *Géopolitique de la faim*, J. de Castro intenta demostrar que las grandes áreas de hambre endémico del mundo son exactamente las áreas coloniales, en las que existen grandes propiedades y en las que la organización de la monocultura y los salarios bajos han sido la causa de la miseria... Pero — aquí cito otra vez el *Código de moral internacional* — «la historia, desgraciadamente, da fe en el pasado, como en el presente, de los móviles menos desinteresados que inspiraron la acción de las naciones civilizadas y, al recordar los horrores y las rapiñas que mancharon, desde sus principios, casi a todas las empresas coloniales, se podría poner en duda los méritos de una institución que se prestó a semejantes abusos». «En general no es raro observar que, en los debates de los organismos internacionales, los pueblos débilmente desarrollados dirijan sus más acerbas críticas a la minoría de las países ricos, que reclamen una redistribución de la riqueza mundial, en virtud del destino común de los bienes y, además, como acto reparador...» [32]

[31] CHEVALIER E.-J., y MARMY E., *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Friburgo 1944, n.° 908.

Además, según la doctrina de Santo Tomás, estamos obligados, ante la extrema indigencia, a dar no solamente lo que sobra de nuestra abundancia, sino también lo que nos es necesario. Tal obligación no cuenta solamente en las relaciones entre los individuos, sino además en las relaciones entre las agrupaciones humanas. Y la amenaza del comunismo, que excita a los pueblos hambrientos contra las naciones imperialistas, hace también de este deber un imperativo — y el más eficaz — de autodefensa.

4. — El mismo principio del destino común de los bienes implica también que todo hombre tiene derecho al espacio vital indispensable. Aquellos que, a consecuencia de causas de orden político o económico, no pueden permanecer en su país de origen, deben hallar acogida en otros países. Los habitantes de las naciones que padecen una fuerte presión demográfica deben emigrar hacia regiones menos pobladas, en condiciones dignas [33]. Ahí se presenta aún otro problema muy grande y muy complejo: el problema de la migración internacional.

V. *DERECHO DE COMUNIDAD NEGATIVA Y DERECHO DE APROPIACIÓN PRIVADA ¿CÓMO MEJOR LOGRAR EL DESTINO PROVIDENCIAL DE LOS BIENES TERRENOS? LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA PROPIEDAD PRIVADA*

El principio fundamental sobre el que descansa la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad es, pues, que Dios ha destinado los bienes de la tierra a todos los hombres, sin especificar su propietario, individuos o comunidades humanas. Mas, si los bienes están destinados a todos, ¿no sería más lógico que pertenecieran a todos, es decir, a la colectividad? Y ¿se puede afirmar y defender sin caer en flagrante contradicción la apropiación privada de los bienes, cuyo destino colectivo acabamos de probar? En otras palabras, la comunidad negativa de los bienes ¿no reclama un régimen de comunidad positiva en el que la propiedad esté reservada a la colectividad?

[32] JANSSENS L., *Morale et problèmes démographiques*, Lovaina 1953, pp. 20-21.
Con referencia a los países poco desarrollados, léase también:
a) *La Semaine sociale de France de 1952* (Dijon), *Richesse et misère*; b) SCHEYVEN R., *Le grand problème de l'heure: aider les pays sous-développés*, Bruselas 1953; nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

[33] JANSSENS, L., o. c., pp. 24-29. Véase, además: a) *Code de morale internationale*, p. 47; b) Pío XII, *Carta al obispo de Cincinnati de 24 de diciembre de 1948* y otros documentos que se encuentran en UTZ, GRONER y SAVIGNAT, *Relations humaines et société contemporaine*, t. II, pp. 2025-2031.

En todos los tiempos hay quien ha razonado así. Mas, como ya dijo Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, este raciocinio es falaz [34]. Hubo siempre gente que vio en el régimen de propiedad privada la fuente de todos los desórdenes sociales y que ha predicado el colectivismo como la panacea de todos los males. Esta opinión descansa en una concepción harto superficial de la naturaleza humana: los regímenes jurídicos o las estructuras sociales no son la causa, en principio, de los desórdenes sociales; sólo la malicia humana pervierte las instituciones y siembra por doquier el desorden. Un régimen colectivista no cura esta malicia ni garantiza, en modo alguno, el orden social. Hace ya siete siglos que lo probó Santo Tomás: su respuesta y sus argumentos continúan siendo singularmente actuales.

* * *

TESIS: *Nuestra filosofía social afirma que, en general, para lograr el destino providencial de los bienes terrenos, el régimen de proiedad privada, sea en manos de personas privadas, sea en manos de grupos privados, es el mejor, que es, por tanto, lícito e incluso moralmente necesario.*

Antes de demostrar esta tesis, se imponen algunas aclaraciones:

a) *Pluralismo de regímenes de propiedad en el tiempo y en el espacio.*

No afirmamos que un solo régimen de propiedad sea posible. La historia nos enseña lo contrario. Pío XI, como buen historiador, recogió esta lección de la historia: «Qué distintas han sido las formas de la propiedad privada desde la primitiva forma de los pueblos salvajes, de la que aún hoy quedan muestras en algunas regiones, hasta la que luego revistió en la época patriarcal, y más tarde en las diversas formas tiránicas (usamos esta palabra en su sentido clásico), y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos» [35]. Como insinúa este texto, conocemos actualmente, al menos en el mundo libre e incluso en el comunista, la coexistencia de varios regímenes de propiedad: propiedad pública, propiedad comunitaria, propiedad personal o privada, etc., que revisten, por otra parte, una gran variedad de estructuras jurídicas.

b) *Nuestra tesis no excluye, en consecuencia, ciertas formas de régimen de propiedad colectiva.*

La Iglesia ha alentado y mantenido, a través de los siglos, en sus instituciones religiosas, un comunismo voluntario que considera como

[34] SANTO TOMÁS, *In Politicam Aristotelis*, lib. II, lect. 4 y 5.
[35] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 400, n.º 18.

un medio esencial para lograr la perfección de la vida según el espíritu del Evangelio.

c) *Nuestra tesis responde a la pregunta: ¿Cómo lograr, de la manera más adecuada, la finalidad primordial de los bienes de este mundo?*

Notemos, en primer lugar, que la manera de plantear el problema indica que aquí nos hallamos en el orden de los medios en función del fin y, en consecuencia, en un orden relativo. Sólo nos decidiremos por un régimen bajo esta condición: que se adapte al fin que intentamos conseguir.

Si nosotros elegimos el régimen de propiedad privada, es porque la razón humana nos prueba que es el más ventajoso. Mas con esto no pretendemos afirmar que la propiedad privada tenga un valor absoluto; todo régimen de propiedad deberá justificarse por su fidelidad al principio fundamental que rige esta materia: la sujeción de los bienes materiales al desarrollo de los valores humanos en conformidad con los planes de la Providencia [36].

A) LOS ARGUMENTOS EN FAVOR DE LA PROPIEDAD PRIVADA

La encíclica *Rerum Novarum* expone los argumentos tradicionales en favor de la propiedad privada. El socialismo, como solución del problema obrero, predicaba la colectivización de los bienes de producción. León XIII rechaza esta solución: es desfavorable a los trabajadores, es injusta por violar el derecho natural y es fuente de desórdenes sociales.

Profundizando en las páginas que León XIII consagra a este problema, podemos resumir su argumentación en los dos puntos principales siguientes:

1. — La propiedad privada es una exigencia de la naturaleza del hombre como ser racional, factor principal de la producción y cabeza de familia.

2. — La propiedad privada es una exigencia del orden social. Expondremos sucintamente esta demostración clásica completándola con nuevas consideraciones tomadas de nuestra doctrina social católica [37].

[36] Cf. la notable exposición de BURGHARDT A., *Eigentumséthik und Eigentumsrevisionismus*, Munich 1955, pp. 7-15.
[37] Cf. los comentarios de la *Rerum Novarum*. También:
1. — BORNE Et., *La propritété et son évolution*, «Semaines sociales de France», Toulouse 1945, pp. 80 y ss.
2. — VON NELL-BREUNING O., S. I., *Die Eigentumslehre*, aparecido en *Die Soziale Frage und der Katholizismus*, Paderborn 1931, pp. 140-160.
3. — GILISSEN DR. J.-H., *Eigendomsrecht en Eigendomsplichten*, Tilburgo 1946, pp. 9 ss.

a) *La propiedad privada, exigencia de la naturaleza humana, dotada de razón*

Por la razón se distingue el hombre del animal. Como éste, tiene necesidades materiales, por tener cuerpo al mismo tiempo que espíritu. Por el espíritu es capaz de prever el futuro y prepararlo. El animal, guiado por sus instintos, se contenta con satisfacer sus necesidades inmediatas; el hombre, guiado por su razón, conoce y tiene en cuenta las necesidades del mañana; para subvenirlas, se apropia de los bienes que aseguran su existencia en tiempos futuros, es decir, de los bienes de producción.

El Estado providencia no tiene ningún derecho a sustituir esta previsión personal y consciente, sin la cual el hombre se vería privado del ejercicio de sus facultades más notables y reducido a un estado de servidumbre. En conclusión: el hombre, como ser racional, consciente y responsable de sus necesidades futuras, tiene el derecho de apropiarse no sólo de los bienes de consumo, sino también de los de producción con vistas a satisfacer sus necesidades futuras.

b) *Por su trabajo adquiere el hombre el derecho a la propiedad de los frutos de su trabajo.*

El trabajo humano es el fruto y prolongación de la personalidad humana.

Lo que se produce con el trabajo pertenece evidentemente al productor. ¿Quién osará negar el derecho de propiedad al artista sobre la obra de arte que creó? «De la misma manera que el efecto sigue a la causa, así es justo que el fruto del trabajo revierta al trabajador» (León XIII, *Rerum Novarum*). Si este fruto es un bien de producción revierte a su productor, sin ninguna reserva, si lo ha hecho con sus propias herramientas y mediante materias primas que le pertenecen. Es verdad que el hombre no crea, en el sentido estricto de la palabra; sólo transforma bienes suministrados por la naturaleza. Si estos bienes pertenecían al prójimo, el producto revierte en parte al propietario de los bienes y en parte al trabajador. Desde este momento se plantea el problema de la repartición del producto entre el que puso el trabajo y el que suministró el capital, problema que será tratado en el capítulo siguiente.

Este argumento sólo tiene valor, en consecuencia, una vez admitida la licitud del derecho de propiedad sobre los bienes de producción. Si nadie puede hacer valer sus títulos en la apropiación de bienes productivos, como el suelo y las máquinas, tampoco nadie puede apropiarse totalmente los bienes producidos.

El colectivismo despoja al trabajador del derecho de apropiarse de los frutos de su trabajo. De este modo, la situación de los obreros se hace más precaria al quitarles la libre disposición de su salario y privarles, por este mismo hecho, de toda esperanza y posibilidad de engrandecer su patrimonio y mejorar su situación.

c) *Como cabeza de familia, el hombre tiene derecho a poseer bienes.*

Todo hombre tiene derecho a fundar una familia. Como cabeza de familia, tiene cargos y responsabilidades más pesados, que comprometen su futuro, especialmente el mantenimiento y educación de sus hijos. Ha de asegurar su futuro con la adquisición de bienes que serán productivos en el futuro. Le asiste el derecho de transmitir el patrimonio familiar a sus descendientes: el derecho de propiedad y el derecho de legar mediante la herencia son condiciones indispensables para el florecimiento de la comunidad familiar, cuyos derechos son anteriores a los del Estado. «Siendo la familia lógica e históricamente anterior a la sociedad civil, sus derechos y deberes son necesariamente anteriores y más naturales» [38].

Estos tres argumentos que León XIII expone en *Rerum Novarum* tienen su fundamento en las relaciones intrínsecas existentes entre la propiedad privada de los bienes y la naturaleza del hombre considerado bajo el triple aspecto de ser dotado de razón, productor y jefe de familia.

Privado del ejercicio de este derecho de propiedad, el hombre sigue siendo un ser humano, en el sentido metafísico de la palabra, mas se ve en la imposibilidad de ejercer ciertas facultades humanas. Ve limitada su actividad por causas exteriores y se encuentra en una situación de dependencia con respecto a las mismas. También el derecho de propiedad es un derecho natural. Con frase feliz ha escrito el padre Renard, O. P.: «La propiedad existe en la naturaleza del hombre y en la naturaleza de las cosas. Y, como el trabajo, la propiedad encierra un misterio. La propiedad —vamos a decirlo— es la irradiación de la personalidad humana en las cosas: la personalidad humana se inclina con todo su peso hacia la propiedad, como nuestra naturaleza animal a beber o a comer; el apetito de la propiedad es tan natural a nuestra especie como el hambre y la sed; éstos son apetitos exclusivos de nuestra naturaleza inferior, y aquél de nuestra naturaleza superior: todo hombre tiene un alma de propietario, incluso los que se dicen adversarios de la propiedad; por eso afirmamos que la propiedad es de derecho natural...» [39].

* * *

Los sociólogos modernos y los documentos pontificios más recientes han aclarado ciertos aspectos nuevos de esta relación íntima entre

[38] León XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 357, n.º 10. Cf. *Code social*, 34, 105 108-109.

[39] Renard R.-G., O. P., *L'Eglise et la question sociale*, París 1937, pp. 137-138.

la propiedad privada y la naturaleza humana. Han subrayado que la propiedad es una exigencia y salvaguarda de la dignidad de la persona humana. Resumimos sus puntos de vista:

α) *No Liberty without Property.* — No hay libertad sin propiedad. Tal es la divisa de los distributistas ingleses: Chesterton, Hilaire Belloc, padre McNabb, etc.[40].

La propiedad origina el poder; la falta de propiedad conduce a la impotencia y a la dependencia. Somos tributarios de aquel de quien depende nuestro sustento.

Con frecuencia se han estigmatizado los abusos de poder del capitalismo financiero. De manera clara lo hizo Pío XI en *Quadragesimo Anno.* Pero la tiranía que puede ejercer un Estado es todavía mucho más afrentosa; amén de todos los poderes coercitivos de que dispone el Estado moderno, puede usar y abusar de su monopolio como de un derecho de posesión. Ante este moloc o este *Servile State,* como dicen los distributistas, el hombre pierde su último vestigio de autonomía, de libertad, y toda posibilidad de defensa. En semejante situación el hombre se ve desposeído, no solamente de los bienes personales, sino además de sí mismo.

La soberanía del hombre sólo encuentra defensa en la propiedad privada.

β) Nuestros principios filosóficos sobre las relaciones entre la sociedad y la persona aclaran esta cuestión. A la comunidad, intérprete de la autoridad, toca, sin duda, fijar y mantener el fin y orden sociales, es decir, determinar e interpretar las exigencias del bien común y coordinar las actividades particulares en orden a este mismo fin. Corresponde, sin embargo, a las personas y a los grupos inferiores contribuir al bien común mediante sus propias realizaciones y bajo su responsabilidad propia. Esto supone la libre disposición de los bienes terrenos. En semejante orden social el hombre puede salvaguardar su dignidad, puede reinar sobre la tierra, como se lo ordenó Dios el sexto día de la creación, y puede desarrollar su propia personalidad. De modo admirable ha expuesto Pío XII la idea de que la propiedad privada constituye la defensa de la dignidad de la persona humana, en un discurso a los miembros del Instituto Internacional de la unificación del derecho privado (20 de mayo de 1948): «No se podría, en efecto, pretender unificar el derecho privado de los pueblos sin estar,

[40] Léase a propósito del distributismo: a) CHESTERTON G. K., *The Outline of Sanity,* Londres 1926; b) BELLOC H., *Essay on the Restoration of Property,* Londres 1912; c) VALENTINE F., O. P., *Father Mc Nabb. The Portrait of a great Dominicain,* Londres 1955, pp. 135 ss.; d) WARD Marsie, *Gilbert Keith Chesterton,* Londres 1944; e) VAN GESTEL C., *Het Engels Distributisme,* en «Annales des sciences juridiques et politiques», t. IV, n.º 16 (octubre 1935); f) GIBERT R., *Der Arbeitsvertrag und das Problem der Freiheit,* en «Die neue Ordnung», año V, fasc. 3, 1951, pp. 241-255. El autor parte de la idea de que la falta de propiedad engendra la falta de libertad, para establecer que el contrato de trabajo consagra siempre un estado de deepndencia.

primero, convencido de la existencia ineluctable y doquier válida de este derecho. Por otra parte, ¿cómo se podría estar convencido de su existencia y de su valor universal sin estarlo de la necesaria irradiación de la personalidad humana sobre las múltiples relaciones de los hombres entre sí, incluso y sobre todo en el terreno de los bienes y de los servicios? Sólo aquellos que no quieren ver en el individuo sino una simple unidad que hace número con una infinidad de otras igualmente anónimas, un simple elemento de una masa amorfa, de un conglomerado que es lo diametralmente opuesto a una sociedad, pueden adormecerse en la vana ilusión de regular todas las relaciones entre los hombres únicamente sobre la base del derecho público. Sin contar con que el mismo derecho público se desmorona desde el momento en que la persona cesa de ser considerada, con todos sus atributos, como el origen y el fin de toda vida social.

»Estas consideraciones valen, ante todo, en las cuestiones del derecho privado relativas a la propiedad. Ahí está el punto central, el foco en torno al cual, por la fuerza de las cosas, gravitan vuestros trabajos. El reconocimiento de este derecho se mantiene firme o se derrumba con el reconocimiento de la dignidad personal del hombre, con el reconocimiento de los derechos y de los deberes imprescriptibles, inseparablemente inherentes a la personalidad libre, que él ha recibido de Dios. Sólo quien rehusa al hombre esta dignidad de persona libre puede admitir la posibilidad de sustituir el derecho a la propiedad privada (y, por consiguiente, la propiedad privada misma) por un vago sistema de seguros o garantías legales de derecho público» [41].

γ) Ha demostrado la sociología moderna que la estabilidad de la familia guarda estrecha unión con la existencia de un patrimonio y, en particular, con la posesión de un hogar, de una parcela del suelo nacional. «La vida de familia no presenta, por así decirlo, estabilidad alguna más que unida a sus bienes raíces» [42]. Pío XII ha puesto de relieve el pensamiento de que la familia reclama la propiedad privada: «Según la doctrina de la *Rerum Novarum,* la misma naturaleza ha unido íntimamente la propiedad particular con la existencia de la sociedad humana y con su verdadera civilización, y en grado eminente con la existencia y con el desarrollo de la familia. Tal vínculo aparece con una claridad que ya no puede ser mayor. ¿Acaso no debe la propiedad privada asegurar al padre de familia la sana libertad de que tiene necesidad para poder cumplir los deberes que el Creador le ha señalado, concernientes al bienestar físico, espiritual y religioso de la familia?

[41] C.E.D., pp. 1291-1292, núm. 3 y 4 Cf. también DESQUEYRAT A., *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être,* París 1939; MOUNIER E., o. c. y HAYEK F.-A., *The Road to Serfetom,* Londres '1946.

[42] LECLERCQ J., *Leçons de Droit naturel,* Lovaina 1937, t. IV, p. 133.

»En la familia es donde la nación encuentra la raíz natural y fecunda de su grandeza y de su poderío. Si la propiedad privada ha de conducir al bien de la familia, todas las normas públicas, más aún, todas las del Estado que regulan su posesión, deben no sólo hacer posible y conservar tal función — función que en ciertos aspectos es superior a toda otra del orden natural —, sino también perfeccionarla cada vez más. Sería en verdad antinatural un pretendido progreso civil que, o por la superabundancia de cargas o por excesivas ingerencias inmediatas, hiciese vacía de sentido la propiedad privada, quitando prácticamente a la familia y a su cabeza la libertad de conseguir el fin señalado por Dios al perfeccionamiento de la vida familiar» [43].

B) La propiedad privada, exigencia del orden social

Aristóteles adelantó los argumentos, Santo Tomás los recogió y los amplió [44], y León XIII, a su vez, los desarrolló en *Rerum Novarum.* Helos aquí resumidos:

1. — La propiedad privada garantiza mayor celo y aplicación en el trabajo; el hombre, enemigo del esfuerzo, prestará mayor interés cuando se trate de adquirir bienes personales.

2. — La propiedad privada asegura un orden más estable y una administración más económica; en un régimen de bienes privados, cada uno sabe lo que le pertenece y siente natural inclinación a conservarlo cuidadosamente.

3. — Este régimen asegura asimismo una paz más estable. La indivisión de los bienes da lugar a querellas perpetuas. La propiedad privada delimita claramente el dominio y los derechos de cada uno y, por tanto, crea las condiciones de orden y de paz. León XIII expuso las funestas consecuencias de un régimen colectivista en estos términos: «Además de la injusticia del sistema, se adivinan fácilmente sus funestas consecuencias: la perturbación en las clases de la sociedad, una odiosa e insoportable servidumbre de todos los ciudadanos, la puerta abierta a todos los celos; el talento y la habilidad, privados de sus estimulantes, y, como consecuencia necesaria, las riquezas agotadas en sus mismas fuentes; en fin, en lugar de esta igualdad soñada, la igualdad en la escasez, en la indigencia, en la miseria» *(Rerum Novarum,* cf. C.E.D., p. 358, n.° 12).

El valor de estos argumentos es violentamente rechazado por los colectivistas de todos los matices. Para ellos, la propiedad privada es el origen del desorden y de los conflictos sociales. No es difícil darse cuenta, de hecho, de las desigualdades irritantes en la repartición de

[43] Pío XII, Radiomensaje del 1 de junio de 1941, con motivo del L aniversario de «*Rerum Novarum*», C. E. D., p. 471, n.° 12

[44] Aristóteles, *Política*; Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 66, a. 2.

los bienes y de los abusos a que ha dado pie un régimen individualista de los bienes. Mas, al tomar la defensa del derecho de propiedad privada, en modo alguno queremos justificar abusos que, por otra parte, nuestros papas han estigmatizado con frecuencia. Según el viejo adagio, *abusus non tollit usum:* el abuso no priva del uso. Una repartición más equitativa de los bienes, como lo exige nuestra doctrina social, debe favorecer, sin duda, el orden y la paz de la sociedad, al mismo tiempo que el espíritu de trabajo y de economía. «Si se quiere que la democracia sea conservadora, se le tiene que dar algo para conservar», ha dicho un estadista. La experiencia de todos los días enseña que el obrero convertido en propietario de una casa se desvela por sostenerla y embellecerla. La experiencia prueba además que se encuentra mayor sentido de responsabilidad, mayor celo e iniciativa en la administración de los negocios privados que en la de los públicos. *Quae communiter possidentur, communiter negliguntur:* lo que poseen todos, de todos es descuidado. ¿No se piensa ahora en conceder a los obreros una participación en los beneficios, en la administración e incluso en la propiedad de la empresa para que presten mayor interés en la buena administración de la misma?

Concluyamos: la propiedad privada favorece tanto la plenitud de los valores personales como el orden y el progreso social [45]. Si se quita el derecho de propiedad privada desaparece la libertad personal, y el orden social sólo se mantendrá con un régimen de despotismo.

C) Consecuencias que se desprenden de estos principios

Podemos sacar de estos principios inmediatas conclusiones acerca de los problemas de actualidad que han acaparado la atención del magisterio eclesiástico.

1. La generalización de la propiedad privada.
2. La desproletarización.
3. La nacionalización.

1. La generalización de la propiedad privada

Este concepto no necesita explicación: entendemos por tal una extensión, una difusión de la propiedad, de suerte que no existan ya los no propietarios, los *have-not,* o, al menos, que sean sólo una excepción, como el progreso de la enseñanza, en nuestros países, va eliminando los analfabetos.

El hecho de que una gran masa de personas y, sobre todo, de padres de familia no posean ninguna propiedad, es un desorden fla-

[45] Borne Et., l. c., pp. 83-84.

grante. Respetando todos los derechos individuales de propiedad adquirida, deseamos que se tomen medidas eficaces para permitir el acceso a la propiedad a los que actualmente se hallen privados de la misma [46].

Ni que decir tiene que nuestra intención no es, ni por un momento, exigir para cada uno una parte igual o casi igual del patrimonio nacional. Este igualitarismo es pura quimera. Pero deseamos ver establecida una estructura social, en la que la propiedad personal y familiar sea la condición normal.

a) *Argumentos de autoridad.*

La difusión de la propiedad es uno de los principales temas de la doctrina social de la Iglesia.

Escuchemos a León XIII: «Si el obrero recibiere un salario suficiente para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, fácil le será, por poco prudente que sea, pensar en un razonable ahorro; y, secundando el impulso de la misma naturaleza, tratará de emplear lo que le sobrare, después de los gastos necesarios, en formarse poco a poco un pequeño capital. Ya hemos demostrado como no hay solución práctica y eficaz de la cuestión obrera si previamente no se establece antes como un principio indiscutible el de respetar el derecho de la propiedad privada, derecho al que deben favorecer las leyes; y aun hacer todo lo posible para que, entre las clases del pueblo, haya el mayor número de propietarios.

»De ello resultarían dos notables provechos; y, en primer lugar, una repartición de los bienes ciertamente más conforme a la equidad. Porque la violencia de las revoluciones ha producido la división de la sociedad como en dos castas de ciudadanos, separadas mutuamente por una inmensa distancia. De una parte, una clase extrapotente, precisamente por su extraordinaria riqueza; la cual, al ser la única que tiene en su mano todos los resortes de la producción y del comercio, disfruta —por su propia utilidad y provecho— todas las fuentes de la riqueza, y tiene no escaso poder aun en la misma gobernación del Estado; y enfrente una muchedumbre pobre y débil, con el ánimo totalmente llagado y pronto siempre a revolverse» [47].

De la difusión de la propiedad privada espera León XIII la desaparición del «abismo que separa la riqueza exagerada y la extrema indigencia. Espera además un mayor acrecentamiento de la producción y una acentuada disminución de la emigración» (ibid.).

Pío XI vuelve con frecuencia sobre esta misma idea: ve en la difusión de la propiedad una exigencia que tiende a restablecer, según las normas del bien común, la distribución de los recursos de este mundo, «porque cualquier persona sensata ve cuán grave daño trae

[46] Cf. KOOLEN Mr. A. E. Th., *Bezitspreiding in de zin van vermogensvorming in breder kring*, Utrecht 1950, p. 11.

[47] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 370, n.° 37.

consigo la actual distribución de bienes por el enorme contraste entre unos pocos riquísimos y los innumerables necesitados» (*Quadragesimo Anno*, cf. C.E.D., p. 403, n.° 25).

Tratando de la situación de los proletarios, distingue con precisión el proletariado del pauperismo. Pero comprueba inmediatamente «que la muchedumbre enorme de proletarios, por una parte, y los enormes recursos de unos cuantos ricos, por otra, son argumentos perentorios de que las riquezas multiplicadas tan abundantemente en nuestra época, llamada del industrialismo, están mál repartidas e injustamente aplicadas a las distintas clases» (ibid., p. 404, n.° 26). La rehabilitación de este proletariado debe conseguirse, como indica el Papa —más adelante tendremos ocasión de verlo—, mediante el acceso a la propiedad.

En su radiomensaje del 1 de junio de 1941, hace resaltar Pío XII la relación íntima existente entre la propiedad privada y la dignidad personal. «El derecho originario sobre el uso de los bienes materiales, por estar en íntima conexión con la dignidad y los demás derechos de la persona humana, le ofrece, con las formas antes indicadas, una base material segura, de suma importancia para elevarse al cumplimiento de sus deberes morales...» [48]. Pío XII insiste especialmente en este discurso sobre la necesidad de un patrimonio para la estabilidad del hogar: «Entre todos los bienes que pueden ser objeto de la propiedad privada ninguno es más conforme a la naturaleza, según enseña *Rerum Novarum*, que la tierra, esto es, la finca en que habita toda una familia y de cuyos frutos saca íntegramente, o al menos en parte, lo necesario para vivir. Y en el espíritu de *Rerum Novarum* está el afirmar que, regularmente, sólo aquella estabilidad que arraiga en un patrimonio propio hace de la familia la célula vital más perfecta y fecunda de la sociedad...» [49].

En su famoso *Discurso de Navidad de 1942* expuso Pío XII brillantemente las condiciones del orden nacional cristiano. «Dios, al bendecir a nuestros progenitores, les dijo: *Creced y multiplicaos, y henchid la tierra y dominadla* (Gen 1, 28). Y dijo después al primer jefe de familia: *Mediante el sudor de tu rostro ganarás el pan* (ibid., 3, 19). La misma dignidad, pues, de la persona humana exige normalmente, como fundamento natural para vivir, el derecho al uso de los bienes de la tierra, al cual corresponde la obligación fundamental de otorgar a todos, en cuanto sea posible, una propiedad privada. Las normas jurídicas positivas que regulan la propiedad privada pueden modificar y conceder un uso más o menos limitado; pero si quieren contribuir a la pacificación de la comunidad, deberán impedir que el obrero, que es o será padre de familia, se vea condenado a una de-

[48] C. E. D., p. 469, n.° 8.

[49] C. E. D., pp. 471-472, n.° 12.

pendencia y esclavitud económica incompatible con sus derechos de persona».

Y más adelante: «El que conoce las grandes encíclicas de Nuestros predecesores y Nuestros anteriores mensajes, no ignora que la Iglesia no duda en sacar las consecuencias prácticas que se derivan de la nobleza moral del trabajo y en apoyarlas con toda la fuerza de su autoridad. Estas exigencias comprenden, además de un salario justo, suficiente para las necesidades del obrero y de la familia, la conservación y el perfeccionamiento de un orden social que haga posible una segura, aunque modesta, propiedad privada a todas las clases del pueblo...» [50].

Esta enseñanza ha sido confirmada explícitamente por Pío XII en su discurso de 1 de septiembre de 1944, con ocasión del quinto aniversario del estallido de la guerra europea. En la segunda parte de este discurso trata el sumo Pontífice de ciertos aspectos del problema económico y social, tal como se presenta al final de la segunda guerra mundial. Afirma con energía que la propiedad privada es, sobre todo, el fruto natural del trabajo. «Si es verdad que la Iglesia ha reconocido siempre el derecho natural de la propiedad y de la transmisión hereditaria de los propios bienes *(Quadragesimo Anno)*, no es menos cierto que esta propiedad privada es particularmente el fruto natural del trabajo, el producto de una intensa actividad del hombre, que lo adquiere merced a su enérgica voluntad de asegurar y desarrollar con sus fuerzas la existencia propia y la de su familia, de crear para sí y para los suyos un reducto de justa libertad, no sólo económica, sino también política, cultural y religiosa.»

Nuestra conciencia cristiana rechaza con la misma decisión el capitalismo plutocrático y el comunismo.

«La conciencia cristiana no puede admitir como justo un orden social que, o niega en principio, o hace prácticamente imposible o vano el derecho natural de la propiedad, así sobre los bienes de consumo como sobre los medios de producción.»

»Pero tampoco puede ella aceptar aquellos sistemas que reconocen el derecho de la propiedad privada según un concepto totalmente falso, y se hallan, por lo tanto, en oposición con el verdadero y sano orden social. Por lo tanto, allí donde, por ejemplo, el *capitalismo* se funda en esos conceptos erróneos y se atribuye un derecho ilimitado sobre la propiedad, sin subordinación alguna al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al derecho natural.»

El reproche fundamental que el Papa dirige al capitalismo consiste en que éste sustrae al obrero la posibilidad de adquirir una propiedad efectiva.

[50] Pío XII, Radiomensaje de Navidad 1942, *Con sempre*, C. E. D., p. 215, n.° 24, y p. 217, n.° 35.

«Vemos, por un lado, cómo las grandes riquezas dominan en la economía privada y en la pública, y a veces también en la actividad pública; vemos, por otro, la innumerable muchedumbre de los que, privados de toda directa o indirecta seguridad en su propia vida, no se toman ya interés alguno por los verdaderos y elevados valores del espíritu, se cierran a las aspiraciones hacia una genuina libertad, se encadenan al servicio de cualquier partido político, esclavos de quien de algún modo les prometa pan y tranquilidad. Y la experiencia ha demostrado la tiranía de que es capaz la humanidad ante tales condiciones, aun en los tiempos presentes.»

Defendiendo un régimen sano de propiedad, la Iglesia tiene conciencia de que trabaja por la salvación de los valores morales y sociales.

«Cuando la Iglesia defiende el principio de la propiedad privada, persigue un alto fin ético-social. Ella ya no pretende, pura y simplemente, mantener el estado actual de las cosas, como si en él viera la expresión de la divina voluntad, ni proteger por principio al rico y al plutócrata contra el pobre y menesteroso: ¡muy al contrario! Ya desde su origen, ella fue la tutora del débil oprimido contra la tiranía de los poderosos y patrocinó siempre las justas reivindicaciones de todos los grupos de trabajadores contra toda iniquidad.

»Pero la Iglesia persigue, ante todo, que la institución de la propiedad privada sea tal cual debe según los designios de la divina sabiduría y las disposiciones de la naturaleza: un elemento del orden social, una condición necesaria para las iniciativas humanas, un impulso al trabajo en bien de los fines temporales y trascendentales de la vida, y, por lo tanto, de la libertad y de la dignidad del hombre, creado a imagen de Dios, que ya desde el principio le señaló para utilidad suya un dominio sobre las cosas materiales» [51].

La idea de la generalización de la propiedad ha encontrado gran eco en la literatura social de nuestra época. Hablamos ya del distributismo, al que van unidos los nombres de G. K. Chesterton y H. Belloc. Ya en 1912 este último había hecho la advertencia siguiente: sin una amplia difusión de la propiedad privada, la evolución contemporánea abocará forzosamente al *Servile State,* al estado de esclavitud [52].

Podemos añadir el testimonio del célebre profesor de Ginebra W. Röpke:

«La restauración de la pequeña propiedad es el más importante de los puntos estratégicos del orden económico-social. Hará desaparecer la esencia misma de la situación proletaria, concretamente, la carencia de toda propiedad... La restauración de la propiedad tendrá

[51] Pío XII, Radiomensaje del 1 de septiembre de 1944, C. E. D., pp. 305-307, números 10-12.

[52] BELLOCH H., *Servile State*, Londres 1912.

doble aspecto, como la propiedad misma, de la que Bacon dijo, en expresión algún tanto trivial, pero ajustada: «*Wealth is like muck. It is not good, if be not spread*»[52 bis] La propiedad, en forma de latifundio y de posesión señorial, constituye un abuso y la consecuencia de la falta de propiedad por parte de la masa. Mas la propiedad restringida es, como base de trabajo y de esfuerzos, una bendición para el individuo y la sociedad. Se debe combatir en lo posible la primera y favorecer la segunda. La restauración de la propiedad implica, en consecuencia, al mismo tiempo la lucha contra la propiedad excesiva y la posesión señorial, que han perdido no sólo su sentido humano y social, sino que están, además, en contradicción con la propiedad, fruto del trabajo y del concurso de la gran masa. Estas formas de propiedad son inconcebibles sin una total carencia de propiedad en la gran masa, como sucedía en el régimen feudal. La concentración de propiedades —lo que significa, de ordinario, la concentración de los medios de producción— supone, en efecto, la negación de la propiedad en su sentido antropológico. Esta concentración prepara la concentración total de las propiedades y, en consecuencia, la abolición de la propiedad, como defiende el socialismo. La restauración de la verdadera propiedad significa, pues, la descentralización de las posesiones. Con idéntica energía hay que tender no a la concentración de la propiedad, sino a su descentralización»[53].

Numerosos economistas modernos propugnan una descentralización, porque de ella esperan una mayor producción y la paz social[54]. También los partidos políticos cuyos programas se inspiran en los principios de la doctrina social católica prevén reformas y medidas que favorecen el acceso de la masa a la propiedad. Pensamos, sobre todo, en estos momentos, en el programa de los partidos de inspiración cristiana de los países occidentales, tales como Bélgica, Holanda, etc.

b) *La generalización de la propiedad se justifica por todos los argumentos que abogan por la propiedad privada.*

Defender la propiedad privada sin querer extenderla a todos, y particularmente a los trabajadores y a los padres de familia, es una contradicción, puesto que los argumentos valederos para la apropiación personal de los bienes son extensivos a todos[55]. Recorramos rápidamente estos argumentos:

α) El derecho de propiedad es conforme a la naturaleza humana dotada de razón. Esta naturaleza es universal y se encuentra en todos.

[52 bis] La riqueza se asemeja al estiércol: no vale nada si no se desparrama.
[53] *Civitas humana*, Amsterdam 1947, passim.
[54] Cf. KOOLEN, o. c., pp. 15 ss.
[55] Cf. las relaciones de las Semanas sociales valona y flamenca de 1945, Bruselas 1946. Asimismo nuestro cursillo sobre la propiedad privada generalizada, exigencia de la justicia social.

Todo ser humano es, en consecuencia, por su naturaleza, sujeto de este derecho.

β) El trabajo humano da origen al derecho de poseer los frutos de este trabajo. Es el primero y más importante de entre todos los títulos de adquisición.

γ) Como padre de familia, el hombre tiene derecho a la posesión. Este argumento es valedero para todos los padres de familia.

δ) Sin propiedad efectiva, se hallan amenazados los valores morales del hombre, su dignidad y su libertad. Pío XII, en un texto antes mencionado, llamaba la atención sobre estos peligros. Pues «la experiencia ha demostrado a qué tiranías, incluso en nuestra época, es capaz de someterse la humanidad en semejantes condiciones».

ε) La propiedad privada es una garantía de orden social, ya que garantiza mayor celo, interés y estabilidad.

Es evidente que las desigualdades excesivamente pronunciadas en la repartición de bienes suscitan y mantienen el descontento y las perturbaciones sociales. También Pío XI insiste en una distribución más equitativa de los recursos y bienes, y concluye diciendo:

«Todo esto es lo que Nuestro predecesor no sólo insinuó, sino que lo proclamó clara y explícitamente; y Nos queremos una y otra vez inculcarlo en Nuestra encíclica; porque si con vigor y sin dilaciones no se emprende ya, de una vez, el llevarlo a la práctica, es inútil pensar que puedan defenderse eficazmente el orden público, la paz y la tranquilidad de la sociedad humana contra los promovedores de la revolución»[56].

De todos los argumentos a favor de la propiedad privada se desprende, pues, la misma conclusión: una difusión de la propiedad tan general como sea posible. Menos capitalismo y más capitalistas. Nosotros no declaramos la guerra a la propiedad privada, como el colectivismo, sino que, todo lo contrario, queremos su difusión, de suerte que un régimen humano y social de los bienes pueda ocupar el lugar de un capitalismo a ultranza, funesto tanto desde el punto de vista humano y social como desde el punto de vista económico.

c) *¿Qué formas puede revestir este régimen de propiedad generalizada?*

Los documentos eclesiásticos nos dan sugerencias preciosas:

α) *Con relación a los bienes de uso:*

La posesión de un hogar y de una parte del suelo nacional. Léase *Rerum Novarum*, las declaraciones mencionadas anteriormente de Pío XII en sus discursos del 1 de junio de 1941, de Navidad de 1942 y

[56] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 404, n.º 27.

del 1 de septiembre de 1944. También la declaración del Código Social n.º 33:

β) Con relación a los bienes de producción:

α') «La pequeña y mediana propiedad agrícola, artesana y profesional, comercial, industrial, debe ser garantizada y favorecida; las uniones de cooperativas deberán asegurarles las ventajas de la gran explotación» (Pío XII, en su discurso pronunciado el 1 de septiembre de 1941.

β') Para las grandes empresas, en que aparece una completa separación entre el capital y el trabajo, se presentan con agudeza los problemas de la copropiedad o de una reforma del régimen de propiedad [57], y, en un enfoque más general, el problema de la reforma de estructura.

«Donde la gran explotación es más productiva, debe ofrecer la posibilidad de moderar el contrato de trabajo con elementos tomados del contrato de sociedad» (Pío XII, *ibid.*) En el capítulo siguiente veremos cómo se pueden conseguir reformas de estructuras que acerquen el capital y el trabajo y tiendan, por su misma naturaleza, a convertir la empresa en una verdadera comunidad de trabajo» (cf. *Código Social*, números 125-130).

La evolución actual abre nuevas perspectivas acerca de la generalización de la propiedad. Nos referimos a la participación en cooperativas, a las ventajas procuradas por los seguros sociales, que compensan, en gran medida, la ausencia de propiedad personal y que crean verdaderos títulos de derecho. El trabajador que está asegurado contra el paro, la enfermedad y los accidentes profesionales, la vejez y la muerte prematura, que, además, tiene derecho a subsidios familiares y a vacaciones pagadas, dispone, de hecho, de ingresos comparables a los que le daría un capital importante.

Creemos también en la participación económica en las empresas o en las sociedades financieras, propagada y difundida entre las masas mediante la puesta en venta de pequeñas participaciones. De esta forma se ha creado el sistema que en los Estados Unidos ha tomado el nombre de «capitalismo popular» o «capitalismo social» [58].

Estos sistemas tienden a desenvolver las formas de la propiedad común, que aseguran una gran serie de ventajas y una indiscutible seguridad a los miembros de las comunidades, favoreciendo, al mismo tiempo, la generalización de la propiedad.

[57] BURGHARDT A., *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus, Vom Abfindungslohn zum Miteigentum*, Munich 1955.

[58] La General Motors, en los Estados Unidos, cuenta con 434.075 accionistas; la participación más grande se eleva a 1,5 %. En la American Telephone y Telegraph Company hay un millón de accionistas; 900.000 poseen menos de diez acciones y 300.000 menos de cinco.

Esta difusión de la propiedad tiene la ventaja de evitar un doble desorden:

1. El desorden de una sociedad en la cual, junto a la gran propiedad, hay una masa de no-poseedores, y en la cual se ha creado la gran propiedad y se mantiene gracias a la no-propiedad de la masa.
2. El desorden de una sociedad colectivista en la cual no hay más que un solo propietario, la colectividad, y en la cual la persona humana está desprovista de lo que es la base material de su libertad, particularmente la propiedad personal.

Por la generalización de la propiedad uno se acerca al orden social, dentro del cual todo hombre normal, por su trabajo, puede alcanzar la propiedad y llevar una existencia que le garantice, con un mínimo de peligros, un mayor bienestar material, condición precisa para la difusión de la cultura.

2. Desproletarización

Suena mal el nombre, pero ha tenido éxito, sobre todo en la literatura social a partir de 1944. Significa la abolición de la condición proletaria de la clase obrera. Pío XI habla de la «redención de los proletarios» *(Quadragesimo Anno)*.

Todos los observadores de la vida social están de acuerdo en decir que vivimos una época de transición histórica, que somos testigos de una revolución mundial y que esta revolución es, ante todo, una revolución social: tiende a realizar una organización social y económica más humana de la sociedad, designada con el nombre de democracia social y económica [59].

En esta revolución mundial y social, la clase obrera está interesada en primer término y bajo doble aspecto: *a*) por ser la meta final; se trata, en efecto, de la ascensión de la clase obrera; *b*) por ser su motor principal: la clase obrera toma conciencia de su misión y de su dignidad y, después de haber sido por mucho tiempo objeto de la historia, se convierte y quiere ser agente y fuerza motriz de la misma. En el congreso jubilar mundial de la J. O. C., celebrado en Bruselas en 1950, S. E. el cardenal Van Roey se expresó en estos términos: «En la revolución mundial que está a punto de cumplirse y que transforma desde los fundamentos hasta la cumbre las anteriores condiciones de vida, la parte de los trabajadores es preponderante. El lugar que ellos ocupan en el mundo actual es considerable, no sólo en razón del número, sino y, sobre todo, por el papel predominante que desempeñan en la economía mundial.

[59] Cf. sobre el sentido de esta revolución, en *Le Syndicalisme chrétien, sa nature et sa mission*. Bruselas 1951, el capítulo primero: *La révolution sociale et l'évolution contemporaine*, pp. 13-32. Estas páginas resumen las ideas que el profesor DONDEYNE ha expuesto repetidas veces.

»En estos momentos en que todas las riquezas de la naturaleza son explotadas intensamente —y deben serlo— para satisfacer las necesidades siempre crecientes de la humanidad, hoy que los medios técnicos han alcanzado un desarrollo insospechado, la vida de cada nación en particular, y de todas en su conjunto, depende más que nunca de la actividad y de la abnegación de los obreros»[60]. En este mismo sentido escribía Pío XII a monseñor Cardijn, fundador de las J. O. C.: «Es harto evidente que, si cada condición social tiene su función importante que cumplir en la transformación del mundo que se opera en nuestros días, la clase obrera, en lo que a ella concierne, está llamada a asumir una responsabilidad que jamás había conocido en el pasado» (carta del 21 de marzo de 1949; A. A. S., t. 26, p. 14).

Aunque la expresión desproletarización se ha convertido en un tópico común, su significación no es muy precisa y para determinarla hay que estudiar los términos proletariado, situación y conciencia proletarias.

Estos problemas han acaparado la atención de los sociólogos en su intento de analizar la situación proletaria y caracterizar el proletariado. Mas, al mismo tiempo, los reformadores sociales han buscado los medios adecuados para enderezar esta situación e impulsar la promoción obrera.

Entre las obras consagradas a estas cuestiones citemos:

BOERS J. J. L. A., *Proletariaat en Deproletarisatie. Een Synthese van het proletarisch Probleem* (tesis-doctoral), Lovaina 1946.

DANDOY A., *Le Prolétariat et ses Problèmes,* Tournai.

DE SOIGNIE PH., *Mystique chrétienne et Ascension ouvrière,* Tournai 1946.

GOETZ BRIEFS, *Le Prolétariat industriel,* París s. a.

KOTHEN R., *Problèmes sociaux actuels,* Brujas 1946.

LEPP IGNACE, *Peines et Espoirs du Prolétariat,* París 1949.

PERROUX FRANÇOIS, *Le Prolétariat dans la Nation, Prolétariat et Capitalisme. Prolétariat et Communauté,* Clermont-Ferrand 1942.

SOMBART W., *Der proletarische Sozialismus,* 2 vols., Jena [10] 1924.

«Chronique sociale de France», agosto-octubre 1946 (número especial consagrado al proletariado).

Deproletarisatie, Verslag der academische sociale Studiedagen te Leuven in 1944, Amberes 1945.

«Esprit», julio-agosto 1951.

«Semaines sociales de France», 34.ª sesión, París 1947.

Nos vemos en la precisión de limitarnos a resumir la posición de la Iglesia en esta materia.

[60] *Collectanea Mechliniensia,* t. XXXV, 1950, p. 768.

a) *La desproletarización en los documentos pontificios.*

León XIII no emplea esta palabra en *Rerum Novarum.* Mas llega al corazón del problema cuando reclama para el obrero un salario que le permita adquirir un modesto patrimonio. Ya anteriormente recogimos este texto.

En *Quadragesimo Anno,* Pío XI ha resumido y ampliado este pensamiento; reclama en primer término la «redención de los proletarios», e indica a continuación el medio radical, especialmente el acceso a la propiedad. Escuchemos al Papa:

«Tal es el fin que Nuestro predecesor proclamó haberse de lograr: la redención del proletariado. Debemos afirmarlo con más empeño y repetirlo con más insistencia, puesto que tan saludables mandatos del Pontífice en no pocos casos se echaron en olvido, ya con un estudiado silencio, ya juzgando que el realizarlos era imposible, cuando pueden y deben realizarse.

»Ni se puede decir que aquellos preceptos han perdido su fuerza y su sabiduría en nuestra época, por haber disminuido aquel *pauperismo* que León XIII veía con todos sus horrores. Es verdad que la condición de los obreros se ha elevado a un estado mejor y más equitativo, principalmente en los estados más cultos y en las naciones más grandes, donde no se puede decir que todos los obreros, en general, se hallen afligidos por la miseria, o que padezcan escasez en la vida. Pero es igualmente cierto que, desde que las artes mecánicas y las industrias del hombre se han extendido rápidamente e invadido innumerables regiones, tanto en las tierras que llamamos nuevas cuanto en los reinos del Extremo Oriente, famosos por su antiquísima cultura, el número de los proletarios necesitados, cuyo gemido sube desde la tierra hasta el cielo, ha crecido inmensamente. Añádase el ejército inmenso de asalariados del campo, reducidos a las más estrechas condiciones de vida, y privados de toda esperanza de poder jamás *adquirir propiedades estables (Rerum Novarum,* n.º 37), y, por tanto, sujetos para siempre a la triste suerte de proletarios, si no se aplican remedios oportunos y eficaces.

»Es verdad que la condición de proletario no debe confundirse con el pauperismo, pero es cierto que la muchedumbre enorme de proletarios, por una parte, y los enormes recursos de unos cuantos ricos por otra, son argumentos perentorios de que las riquezas multiplicadas tan abundantemente en nuestra época, llamada del industrialismo, están mal repartidas e injustamente aplicadas a las distintas clases»[61].

Según Pío XI, en 1931 la desproletarización ya fue el objetivo de León XIII en 1891. En aquel entonces aparecieron dos hechos nuevos: en los viejos países industrializados que han seguido el ritmo del pro-

[61] Pío XI, *Quadragesimo Anno,* C. E. D., pp. 403-404, n.º 26.

greso técnico, la suerte de los trabajadores ha mejorado; no están esclavizados por el pauperismo, pero son todavía proletarios. En los países recientemente industrializados y en los países de vieja civilización, en Oriente, el número de proletarios ha crecido en grandes proporciones; en ciertos países encontramos, además, un gran número de trabajadores agrícolas proletarizados. Resulta este estado de cosas de una repartición desigual de la abundante producción.

En la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) insiste el Papa nuevamente en que se facilite al obrero la adquisición de un modesto haber [62].

Repetidas veces ha proclamado Pío XII la necesidad de emancipar al proletariado. Bástenos recordar estos pasajes del discurso anteriormente citado:

«Pero la Iglesia no puede ignorar o no ver que el obrero, en su afán de mejorar su situación, tropieza con un ambiente que, lejos de ser conforme a la naturaleza, contradice al orden de Dios y al fin que Él ha señalado a los bienes terrenales.

»...la misma dignidad, pues, de la persona humana exige normalmente, como fundamento natural para vivir, el derecho al uso de los bienes de la tierra, al cual corresponde la obligación fundamental de otorgar a todos, en cuanto sea posible, una propiedad privada. Las normas jurídicas positivas, que regulan la propiedad privada, pueden modificar y conceder un uso más o menos limitado; pero, si quieren contribuir a la pacificación de la comunidad, deberán impedir que el obrero que es o será padre de familia se vea condenado a una dependencia y esclavitud económica incompatible con sus derechos de persona» [63].

El hecho de no poseer nada implica, pues, dependencia y servidumbre, a las que hay que añadir, como se deduce de otros textos, la inseguridad [64]. Éstas son las características fundamentales de la situación proletaria, que los papas desean que desaparezca cuanto antes.

En su discurso del 1 de septiembre de 1944 el Papa lanza esta apremiante exhortación «a todos Nuestros hijos e hijas del inmenso mundo, como también a quienes, aunque no pertenezcan a la Iglesia, se sientan unidos a Nos en esta hora de decisiones tal vez irrevocables... Esta invitación, que esperamos ha de encontrar un eco favorable en millones de almas sobre la tierra, tiende ante todo a una leal y eficaz colaboración en todos aquellos campos en los cuales la creación de un orden jurídico más recto se manifiesta como una exigencia particular de la misma idea cristiana. Y ello se entiende especialmente de aquel conjunto de formidables problemas que se refieren a la constitución de un orden económico y social que responda mejor a la eterna ley divina y sea más conforme a la dignidad humana. En tal materia el pensamiento cristiano reconoce como elemento sustancial la elevación del proletariado: llevarla a cabo, definitiva y generosamente, aparece a todo discípulo de Cristo, no sólo como un progreso terrenal, sino también como el cumplimiento de una obligación moral» [65].

[62] C. E. D., p. 453, n.° 52.

[63] Pío XII, Radiomensaje de Navidad 1942, C. E. D., p. 214, núms. 23 y 24.

[64] En su alocución a los párrocos y predicadores de Cuaresma en Roma, el 23 de febrero de 1944: «La Iglesia y los católicos consideran como contrario el orden natural que una parte del pueblo, llamado con un nombre duro que recuerda las diferencias sociales de la antigua Roma, el proletariado, deba permanecer en una inseguridad hereditaria» (Utz, o. c., I, p. 42).

El camino hacia esta elevación es la extensión de la propiedad personal, según demostramos anteriormente.

El episcopado de diversos países se ha hecho eco de esta llamada: «La Iglesia denuncia como un mal el proletariado. El hecho de que los trabajadores estén privados de propiedad personal tanto en orden a su habitación como en orden a su trabajo; el hecho de que carezcan de la seguridad y de la iniciativa necesarias para ser hombres con plenitud, es, a los ojos de la Iglesia, la gran plaga del mundo moderno» [66].

Por su lado, el cardenal Saliège escribió: «La plaga del proletariado debe desaparecer. Es preciso que desaparezca...» [67]. En una declaración de la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia se lee: «Con todos los papas, nosotros condenamos el escándalo de la condición proletaria, es decir, este estado de inseguridad, de dependencia económica y, con frecuencia, de miseria, que priva a numerosos trabajadores de toda vida verdaderamente humana» [68].

En 1953 la misma asamblea definió el proletariado como «el conjunto de personas que se encuentran en una real inseguridad y que viven, con un sentimiento de clase reforzado, en unas condiciones de vida inferiores a la normal, al margen de una sociedad más o menos burguesa, cuya cultura, psicología y general comportamiento son muy distintas de las suyas» («Documentation catholique», 1953, col. 791). La Iglesia considera el resurgimiento del proletariado como la tarea más importante de nuestro tiempo.

Todos estos textos presuponen una conclusión idéntica.

b) *Noción de proletariado y de desproletarización.*

No se espera del magisterio eclesiástico una exposición sociológica del problema tan complicado y duramente discutido del proletariado,

[65] Pío XII, Radiomensaje del 1 de septiembre de 1944, C. E. D., p. 305, números 7 y 8.

[66] SUHARD (Card.), *Réformes de structure*. Cf. «Documentation catholique», 10 de diciembre de 1944.

[67] Discurso de apertura de la escuela normal obrera, 10 de octubre de 1943. Cf. «Documentation catholique», 15 de octubre de 1945.

[68] Declaración del 28 de febrero de 1945. Se hallan estos textos *in extenso* y otros varios en KOTHEN R., *Problèmes sociaux actuels*, pp. 35 y ss. (Cf. también la carta pastoral colectiva de los obispos del Canadá *Le problème ouvrier*, 1950.)

que, a través de la historia, ha sufrido tan notables transformaciones. Damos aquí un análisis del proletariado según el método de tipo ideal de Weber, o sea que reunimos en esta descripción sociológica todas las características de la situación proletaria. Pero, al lado de unos datos objetivos que están en gran parte determinados por la evolución histórica, hay otros datos subjetivos de la conciencia proletaria. No hemos de esperar que tales datos objetivos y subjetivos se encuentren en el mismo grado en todos los proletariados. La noción de proletariado no es una noción simple y unívoca y no llena una categoría social homogénea de la cual puedan fijarse los límites de una forma precisa: en efecto, de una parte se encuentran los proletarios en vía de desproletarización (por ejemplo, los obreros especializados, que gozan de una gran estabilidad de empleo y con retribuciones relativamente elevadas); por otra parte, se encuentran los subproletarios (o los «andrajosos»), que no llegan ni al margen del proletariado (por ejemplo, la masa de obreros sometidos muy a menudo a largos períodos de paro forzoso). Hemos, pues, de señalar: 1) los datos objetivos de la situación proletaria; 2) los datos subjetivos de la conciencia proletaria. Pero, antes de seguir adelante, vamos a dar un resumen histórico de la noción del proletariado.

α) *Resumen histórico.*

En el sentido etimológico de la palabra, proletario es el que contribuye al bien de la comunidad con su «proles», sus hijos. En la antigüedad romana, se designaba con este término a los ciudadanos libres que carecían de bienes raíces y a los cuales no se les imponía tributos ni servicio militar. Sólo podían cumplir funciones subalternas en el ejército, y, no siendo propietarios de una familia (bienes raíces), su contribución al bien común consistía únicamente en su «proles», sus hijos, los cuales habían de constituir las fuerzas del trabajo del futuro [69].

Esta significación etimológica ha desaparecido. Mas en todas las civilizaciones hay gente que sólo puede encontrar sus subsistencias poniendo su fuerza de trabajo al servicio de otro: se llaman, según la diferencia de estructuras sociales, esclavos, siervos, afiliados, obreros asalariados. Su situación presenta, a través de todos los tiempos, una característica común: la carencia de propiedad. Desde su origen y en todos los tiempos, la Iglesia mostró especial interés por estos desvalidos [70].

En la época contemporánea, el proletariado aparece y se desenvuelve principalmente como la consecuencia y la sombra negra de la

---

[69] Cf. GOETZ BRIEFS, o. c., pp. 65 y ss., y las obras de BOERS, LEPP y SOMBART.

[70] LEÓN XIII, *Rerum Novarum;* Pío XI, *Divini Redemptoris*, y Pío XII, *Radiomensaje de 1 de junio de 1941.*

industria capitalista. No es exacto afirmar que el proletariado nació con el capitalismo industrial, porque a fines de la Edad Media había ya un elevado número de muchachos que no encontraban el medio de establecerse como maestros. Pero es cierto que el proletariado debe al industrialismo moderno su extensión en masa y sus características actuales. La primera generación de los proletarios, ocupados en la naciente industria capitalista, estaba formada por muchachos, por los pequeños patronos que, víctimas de la competencia de las nuevas manufacturas, habían de abandonar su taller familiar y emplearse como asalariados, y por los hijos del campo que afluían hacia los centros industriales. Las siguientes generaciones de proletarios estaban, en gran parte, formadas por los descendientes de la primera generación: la situación proletaria es hereditaria y la expansión económica del siglo XIX, así como los progresos de la medicina, coadyuvaron al crecimiento de la población obrera, de la cual tanta necesidad tenía la industria de la época [71].

β) *La situación proletaria.*

El sistema capitalista opone al proletario, que no tiene medios de producción, el capitalista que le suministra el trabajo. Está esencialmente constituido por la separación entre el trabajo y el capital [72]. La carencia de propiedad, especialmente de los medios de producción, es la característica fundamental del estado del proletario. Le obliga a reproducir y a valorizar continuamente su esfuerzo de trabajo, que presenta para él su única fuente de ingresos y su medio de vida. Se encuentra, pues, en dependencia perpetua frente a frente a su dueño, quien le señala la tarea que ha de realizar y la forma de producirla; su trabajo es heterónomo (fremdbestimmt). Dependencia igualmente frente a frente de fuerzas económicas impersonales: el convenio de trabajo, la coyuntura económica, los progresos técnicos que le amenazan de paro forzoso. Su existencia resulta, pues, incierta; a cada instante puede perder su empleo, a no ser que disfrute de un estatuto de funcionario público. Por otra parte, esta situación es permanente, léase hereditaria; la retribución de su trabajo forma un fondo de consumo que no le permite en general sino muy pequeñas economías que excluyen la formación de un patrimonio. Notemos, sin embargo, que en algunos países, como los Estados Unidos, la movilidad social es más importante y abre el camino a la ascensión social por lo menos a los individuos fuertes y capacitados. El proletario industrial no encuentra la oportunidad de afirmar o desenvolver su personalidad dentro de su trabajo: su sentido de iniciativa, de responsabilidad, sus fuerzas creadoras; su trabajo, cada vez más mecanizado, tiende a des-

---

[71] BOERS, o. c., pp. 25 y ss.

[72] Véase DESQUEYRAT A., *Bilan sprituel du capitalisme*, París 1955.

personalizarle y a deshumanizarle [73]. En la jerarquía de las clases sociales, el proletario ocupa un rango inferior: no goza de consideración; además, vive en un estado de inferioridad material (sueldos, ocupación, alojamiento, etc.) y espiritual (falta de instrucción y de educación); no tiene ninguna parte en la gestión de la empresa y de la profesión. Viene a ser, como decía el padre Chenu, «un excomulgado de la vida social». Y, por una consecuencia no prevista, la legislación social en favor de los proletarios confirma y refuerza su separación: jardines para obreros, legislación obrera, etc., confirman esta «excomunión» de la vida nacional.

Varios datos objetivos se encuentran, pues, en los distintos grados de la situación proletaria: 1) carencia de propiedad; 2) ineluctable necesidad de enajenar su fuerza de trabajo; 3) dependencia; 4) inseguridad; 5) permanencia; 6) despersonalización; 7) inferioridad.

En su tesis doctoral dedicada a este problema, el doctor Boers definió el proletariado como «el obrero asalariado o empleado inferior sin un estatuto permanente, que subsiste únicamente o principalmente enajenando su fuerza de trabajo, y que se ve obligado a renovar constantemente su contrato de trabajo. Por lo tanto, esto implica necesariamente un estado de dependencia, de inferioridad y de despersonalización [74]. Esta definición puede equipararse con la dada por Goetz Briefs: «Entiendo por proletario al obrero asalariado —no adscrito al régimen de funcionario—, que encuentra en la entrega constante de su fuerza de trabajo la única fuente, o a lo menos esencial, del salario necesario al sostenimiento de su vida y que, desde luego, se encuentra unido a un destino que lleva en sí mismo las causas eficientes de una perpetua reproducción de la condición de trabajador asalariado» [75].

Todas las características que nos revela el análisis de la situación concreta del trabajador resultan del hecho de no ser propietario. Tal carencia de propiedad lleva necesariamente a la dependencia y a la inseguridad y éstos son los aspectos de la suerte del proletariado que hemos visto ya en los documentos pontificios.

---

[73] Se puede leer enel informe de la 4.ª sesión del círculo de estudios patronales, dedicado al *Progrès économique et progrès social*, Bruselas 1952, la lección de ZAMANSKI J., *Le prolétariat*, pp. 31-54, y la de HENRY G., *L'intégration du travailleur à l'entreprise*, pp. 85-106. Con respecto a la deshumanización del obrero, este último escribe: «¿Pero, es cierto que la organización actual del trabajo deshumaniza al obrero? Tal es la conclusión formal de una vasta encuesta llevada a cabo en Inglaterra por Constance REAVELY y John WINNINGTON: "El ambiente suscitado por la vida urbana, y en particular por el trabajo en la industria, no es capaz de desarrollar las cualidades básicas que dan a un hombre, particularmente en el sentido de su responsabilidad, la vis.ón de un fin a perseguir, el gusto de la decisión...". Es preciso señalar que el obrero, de manera general, no solamente perdió estos atributos, sino que sistemáticamente frena la producción en calidad y en cantidad y que toda la organización llamada científica, se esfuerza en pedir lo menos posible de competencia, de aptitud y de iniciativa» (pp. 94-95). Véase también WELTY E., *Person-sein und proletarische Lebensgestaltung*, en «Theologie und Glaube» 1953, pp. 71-84.

[74] BOERS, o. c., p. 105.

[75] GOETZ BRIEFS, o. c., pp. 29-30.

γ) *La conciencia proletaria.*

¿Cómo reacciona el proletario ante tal situación? ¿Cuál es su mentalidad, su concepción, cuáles son sus aspiraciones? La psicología social ha dedicado especial atención a este problema, pero nosotros no podemos dar más que un pequeño apunte de la conciencia proletaria de la época actual y de la Europa occidental. Admitimos sin reparos que esta representación, según las diferencias de tiempo y lugar, tendría que sufrir ciertos retoques y ciertos complementos. Más aún que la condición objetiva, la conciencia subjetiva del proletariado rechaza toda suerte de esquematización.

En primer lugar, la conciencia proletaria presenta, de modo más o menos explícito, un complejo de inferioridad: ésta puede aceptarse con resignación y, de hecho, muy a menudo se aceptó en el pasado. Pero, en los tiempos presentes este sentimiento de inferioridad, a veces bajo la influencia de movimientos de agitación, ha dado lugar al nacimiento del sentimiento típicamente proletario de «resentimiento», de descontento y de revuelta contra el orden o, mejor, contra el desorden social, sentido como un sistema de injusticia social [76].

Éste es el motivo que ha hecho que los proletarios se uniesen más estrechamente: poseen un fuerte sentido de solidaridad, que puede conducirlos hasta una generosidad sublime y heroica; pero que también puede arrastrarlos a rebeliones crueles. Particularmente al encontrarse reunidos es cuando los proletarios observan este sentimiento, y de ahí su deseo de reunirse en masa, pues cada uno por sí se siente impotente, mientras que, reunidos en masa, se consideran fuertes. Su complejo de inferioridad se transforma entonces en un complejo de superioridad. La evolución social de los últimos tiempos y la experiencia de las dos guerras mundiales, que impusieron tan graves sacrificios a la clase obrera, han reforzado y exasperado este sentimiento de superioridad.

A este cuadro psicológico del proletariado hay quien añade como trazo esencial la irreligiosidad o el ateísmo. Como decía J. Lacroix, «un proletariado naturalmente ateo, que cree descubrir en la negación de Dios la condición necesaria de su promoción humana» [77]. Y Henry añade: «Si por todas partes la industrialización va acompañada de la pérdida del sentimiento religioso, no es por pura coincidencia: es que los sistemas actuales de trabajo deshumanizan al obrero y la deshumanización conduce a la irreligión» [78].

---

[76] ZAMANSKI, en su citada lección: «A fin de cuentas esto es un complejo, que atormenta a la masa, de sujeción en el ejercicio de su actividad, de apartamiento de la vida social, de inferioridad en la nación, de humillación ante sus conciudadanos y sus iguales, a pesar de sus derechos cívicos y políticos, de revuelta, en fin, para conquistar su libertad y su lugar en la economía de las naciones», p. 40.

[77] *Sens et valeur de l'athéisme actuel*, en «Esprit», febrero de 1954, p. 176.

[78] En la citada lección, p. 94.

El fenómeno de la descristianización de la clase obrera, especialmente en las naciones industrializadas de Europa, ha sido puesto abundantemente a la luz por la sociología religiosa. Pío XI afirmaba que ésta era la página más dolorosa de la historia contemporánea de la Iglesia. No obstante, hay que advertir que el fenómeno de la descristianización empezó antes de la revolución industrial y dentro de la burguesía; que va más allá que la clase obrera y es un fenómeno general y universal; que no es propio de esta clase; que en algunos territorios de los Estados Unidos o en ciertas comarcas, como el Limburgo holandés y belga, ha seguido permaneciendo, a pesar de la industrialización, fiel a la fe y a la Iglesia [79].

Esta conciencia proletaria era ya en parte la consecuencia — pero sobre todo la causa — del movimiento proletario. Éste nació ya antes que el socialismo marxista y existía también aparte del socialismo: se manifiesta claramente en todas las escuelas que proclaman la rehabilitación o la abolición del proletariado y la integración de la clase obrera en la vida social.

Se ha preguntado en estos últimos tiempos si esta descripción de la conciencia proletaria es aún valedera para la joven generación de trabajadores, que no conservan ningún recuerdo de la explotación vergonzosa de las anteriores generaciones, de sus luchas épicas por su emancipación, dentro de la cual parece no tener eco la vieja ideología marxista. En su opúsculo *Le jeune travailleur de notre temps, un nouveau type*, BEDNAREK, militante socialista de Viena, da una respuesta negativa a esta pregunta [80]. Él propone el problema de la revisión del socialismo, que nosotros abordamos en el capítulo octavo de esta obra.

δ) *Rehabilitación del proletariado.*

La abolición del proletariado incluye la rehabilitación de los proletarios en el triple plan de su condición material, jurídico-social y espiritual.

La Iglesia quiere colaborar eficazmente en este triple quehacer.

α') Rehabilitación cultural y moral del proletariado.

La Iglesia ve ante todo en el problema obrero un problema humano, espiritual. Quiere — son palabras de Pío XI — que todos puedan elevarse a este grado de comodidad y cultura cuyo uso prudente no pone obstáculo a la virtud, sino que, por el contrario, facilita singularmente

[79] Véase e. o.: a) DESQUEYRAT A., *La crise religieuse des temps nouveaux*; b) LANGHEAD CASSERLEY J.-V., *De ontkerstening van de moderne wereld*, Brujas 1953; c) WOOD H.-G., *Belief and Unbelief since 1850*, Londres 1955; d) KERKHOFS J., S. I., *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu*, «Proeve van godsdienstsociologische studie der provincie Limburg», Bruelas 1954.

[80] Me refiero a la edición holandesa *De jonge arbeider van deze tijd, een nieuw type*, Utrecht 1955.

su ejercicio. Además, el problema social actual se nos presenta, en primer término, como un problema humanista: hacer accesible a la gran masa del pueblo los tesoros de la cultura y, consecuentemente, ganar enormes reservas de valores humanos hasta ahora no explotados [81].

Los trabajadores buscan, en efecto, más que los medios de vida, la razón de vivir, y, sin una ascensión espiritual, toda otra forma de elevación resulta vana. «El obrero, ser viviente, persona humana, tiene otras necesidades de orden superior; y, si no las satisficiera, aun las mejoras de orden material le serían, en último término, sin provecho. ¡Ved por qué Nos alabamos grandemente vuestros esfuerzos encaminados a desarrollar la cultura espiritual del obrero, y Nos los bendecimos!» [82].

De esta forma se expone el problema de la formación humanista y cristiana de la masa de los trabajadores: «el problema de las humanidades obreras es hoy el capital problema por el porvenir de la civilización» [83]. Este problema implica una serie de tareas casi no abordadas, y, ante todo, la formación escolar, general y profesional, del joven trabajador y, por tanto, la prolongación de la escolaridad, la adaptación a las exigencias de la técnica moderna y, al mismo tiempo, de una formación humanista; el problema de la formación de los jóvenes trabajadores dentro de la fábrica; la educación de los adultos también, en y por su trabajo en la empresa, cuya organización de trabajo, clima social y montaje técnico han de ser concebidos, no en vistas de un máximo provecho, sino en miras de la salvaguarda y el desenvolvimiento de los valores humanos [84].

Por primera vez en la historia, el progreso de la técnica permite actualmente llevar a la gran masa los beneficios de la cultura espiritual, como también de la civilización material. La Iglesia no puede menos que felicitarse de tal posibilidad, que abre el camino a una vida más humana para la generalidad de los hombres.

Pero desea, sobre todo y con todo su ardor apostólico, reconquistar los proletarios para Cristo y hacerles partícipes de sus riquezas espirituales inagotables. Los que al advenimiento del reino de Cristo sobre la tierra habían sido los primeros en ser llamados, han desertado hoy en masa de la Iglesia. Fue «el gran escándalo del siglo XIX», declaraba Pío XI. La recristianización del mundo obrero constituye en nuestros

[81] Cf., en *Le syndicalisme chrétien, sa nature et sa mission*, Bruselas 1952, el capítulo segundo: *Le problème social, problème humaniste*, pp. 23 y ss.

[82] Pío XII en su *Discurso al Movimiento obrero cristiano de Bélgica* de 11 de septiembre de 1949, C. E. D., p. 515, n.° 3.

[83] HENRY, o. c., p. 90, y ZAMANSKI, ibid., pp. 50 y ss.

[84] Léase el discurso de Pío XII *A los profesores y alumnos de las escuelas para adultos*, 9 de marzo de 1953, y especialmente su discurso al Primer congreso internacional de ingenieros, de 8 de octubre de 1953, y sus mensajes de Navidad de 1952 y 1953.

países el quehacer más urgente y más bello que pueda imponerse el apostolado de la Iglesia [85].

Tendrá, pues, que encontrar medios y métodos eficaces para penetrar de nuevo en el mundo del trabajo y establecer en él la presencia de Nuestro Señor. Si el experimento de los sacerdotes obreros, en su fase inicial, no tuvo éxito, no por esto la Iglesia ha abandonado su apostolado, que sigue bajo nuevas formas: por los misioneros del trabajo, los capellanes de las empresas y, especialmente, por medio de la Acción Católica de jóvenes obreros (J. O. C.) y de trabajadores adultos (M. O. C.) entre sus camaradas.

β') Rehabilitación del proletariado en el plan jurídico y social.

Las constituciones modernas garantizan a cada ciudadano la igualdad. Mas esta igualdad es sólo teórica. En la vida social el proletario no goza de los mismos derechos: la ley no le reconoce, de ordinario, ni la estabilidad del empleo y recursos, ni la posibilidad de elevarse ni elevar a sus hijos a un nivel superior; además, la clase obrera está excluida de la administración de la profesión y de la empresa. Es tratada con inferioridad.

Actualmente las reformas de estructura, de las que trataremos en el capítulo siguiente, quieren instaurar también la democracia social y económica, y asegurar a la clase obrera una parte en la gestión de los

[85] Léanse las apremiantes llamadas a este apostolado de Pío XI en la *Quadragesimo Anno* y la *Divini Redemptoris*; los discursos de Pío XII de 1 de junio de 1941, Navidad de 1942 e. o. Véase, además:

BRIJS A., *La formation spirituelle et morale de la classe ouvrière*. Relación presentada a la II Conferencia internacional de Saint Gall (16-18 de febrero de 1948).

DE CONINCK, S. I. *Problèmes de l'adaptation en apostolat*. Tournai 1919.

DE SMET, BRIJS, GOETSTOUWERS y CLEYMANS, *Ontkerstening en Herkerstening van de arbeiders*, Amberes 1950.

DESQUEYRAT A., *La crise religieuse des temps nouveaux*, París 1955.

DUMERY H., *Les trois tentations de l'apostolat moderne*, París 1948.

GODIN H. y DANIEL Y., *La France, pays de mission*, París 1943.

LIENER J., *Die Zukunft der Religion*, 2. vols., Innsbruck 1937.

MARITAIN J., *Vers une nouvelle chrétienté*, París.

MICHONNEAU, *Paroisse communauté missionaire*, París 1945.

DE MONTCHEUIL Y.: a) *La conversion du monde*, Bruselas 1944; b) *L'Église et le monde actuel*, París 1946.

ROLLET H., *Sociologie de la déchristianisation*, «Documentation catholique», 1953, col. 543-548.

SALIEGE (Card.), *Le temps présent et l'action ouvrière*.

DE SOLAGES (Monsr.): a) *Le christianisme dans la vie publique*, París; b) *Le problème de l'apostolat dans le monde moderne*, París; c) *Pour rétablir une chrétienté*, París.

SUHARD (Card.), *Essor ou déclin de l'Eglise?*, Lieja 1947.

THILS G., *Mission du clergé et du laïcat*, Brujas 1945.

La Christianisation du prolétariat. Problèmes de l'Église en marche, t. 1, Bruselas 1949.

Communautés humaines, Communautés chrétiennes. Problèmes de l'Église en marche, t. II, Bruselas.

La déchristianisation des masses prolétariennes, Tournai 1948.

Études de Pastorale: 1, *L'Homme nouveau*, Lovaina 1947; 2, *Contacts entre prêtre et foyer populaire*, Lovaina 1948; 3, *Christianisme et propagande*, Lovaina 1948; 4, *Problèmes d'adaptation dans la chrétienté actuelle*, Lovaina 1949.

Memoria sobre la 38.ª Semana social valona, 1956.

intereses de la nación, de la profesión y de la empresa. De otra parte, el progreso de la legislación social concede progresivamente una seguridad mayor y abre a los mejor dotados la posibilidad de un ascenso social. Por sus delegados o sus representantes sindicales, los trabajadores están representados en los consejos económicos y sociales, y sobre el plan de la empresa, de la profesión y de la nación, se ven, pues, cada día más llamados a una participación activa en la gestión de los intereses económicos y sociales.

Téngase en cuenta que la consideración personal es un elemento indispensable para esta rehabilitación social. Para que el obrero se respete a sí mismo y respete a los demás, ha de verse respetado por los demás [86].

γ') La rehabilitación en el plan material.

Los proletarios son aquellos que no tienen más que su fuerza de trabajo. Su situación, en último término, está determinada por la falta de propiedad. La solución radical del problema proletario consiste, pues, en su acceso a la propiedad. «Transformar los proletarios en propietarios». Tal es la idea central de los documentos pontificios, y, en particular, de la *Quadragesimo Anno:*

«Con todo empeño y todo esfuerzo se ha de procurar que, al menos para lo futuro, las riquezas adquiridas se acumulen con medida equitativa en manos de los ricos, y se distribuyan con bastante profusión entre los obreros, no ciertamente para hacerlos remisos en el trabajo, pues el hombre nace para el trabajo como el ave para volar, sino para que con el ahorro aumenten su patrimonio; y administrando con prudencia el patrimonio aumentado, puedan más fácil y seguramente sostener las cargas de su familia, y para que, libres de las inseguridades de la vida, cuyas vicisitudes tanto agitan a los proletarios, no sólo estén dispuestos a soportar las contingencias de la vida, sino que puedan confiar en que, al abandonar este mundo, los que dejan tras de sí quedan convenientemente proveídos» [87].

Otras medidas, como los seguros sociales y la legislación social en materia de estabilidad del empleo entre otras, pueden paliar o combatir determinadas condiciones del estado proletario, concretamente, la inseguridad y la inestabilidad. Pero sólo la propiedad personal podrá arrancar al proletariado de la servidumbre económica. La desproletarización material se reduce, en una palabra, a la difusión de la propiedad.

Para alcanzar esta meta deben aplicarse simultáneamente dos medidas:

a) Aumento de la remuneración del trabajo.

Consiste principalmente, a veces únicamente, en el salario directo. En los países de progreso social, se añade un salario indirecto, es

[86] ZAMANSKI, l. c., p. 50.

[87] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 404, n.º 27.

decir, los beneficios de los seguros sociales, como subsidios familiares, pensiones de vejez, etc. Trataremos estos temas en el capítulo siguiente. Una política inspirada en la justicia social debe tender a una repartición de la renta nacional que procure a todos y a cada uno «todos los bienes que los recursos de la naturaleza y del trabajo y una verdadera organización social de la vida económica puedan procurarles» *(Quadragesimo Anno)*.

b) El empleo juicioso de las rentas y el ahorro popular.

León XIII ya había insistido con razón en la importancia del ahorro popular y de su protección [88]. En él veía un medio indispensable para la constitución de un patrimonio.

Las ligas de trabajadores cristianos y las de mujeres católicas en Bélgica comprendieron perfectamente esta necesidad. Asimismo se esforzaron por inculcar en sus miembros el espíritu de ahorro y la prudente administración de sus ingresos. Especialmente las obreras madres de familia, deben ser conscientes del valor económico de su misión en el matrimonio. Por su espíritu de economía y previsión, por el empleo juicioso de los ingresos familiares, pueden lograr que conserven todo su poder adquisitivo. Además, este trabajo de la madre en el hogar tiene un valor económico que los economistas modernos ponen de relieve y que el Estado debe reconocer, exhortando a las madres a consagrarse a esta tarea primordial, por ejemplo, concediéndoles una indemnización [89] Las cooperativas, los institutos de ahorro popular, etc., tienen asimismo su función que cumplir, no sólo desde el punto de vista económico, sino, además, desde el punto de vista de la educación moral de la clase obrera.

Hemos señalado toda la importancia que concedemos a la administración de un patrimonio familiar por parte del trabajador. Sería, sin embargo, una ilusión el creer que el obrero, una vez propietario de su hogar, estará completamente desproletarizado y en lo sucesivo al abrigo de todas las eventualidades de la vida. Su posición jurídica en la vida social no ha mejorado en modo alguno; continúa en todo momento bajo la amenaza del paro, de la inseguridad y dependencia económicas.

También se ha preguntado si la adquisición de un hogar, dadas las condiciones expresadas, puede considerarse como un ideal [90].

Desde luego, en el régimen de salariado, la remuneración del trabajador, o sea su salario directo e indirecto, representa siempre un

---

[88] León XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 370, n.º 37.

Cf. Philippot T. (Canón.), *Église et Professions indépendentes selon les documents pontificaux*, Lieja 1950; Hoyois G., *Église et Vie rurale selon les enseignements pontificaux*, Lieja 1950.

[89] Baers M., *Le travail salarié des mères*, «Revue internationale du travail», 1954, pp. 365-385.

[90] Van der Ven, Prof., xx *Semaine sociale du Limbourg neérlandais*, 1951, pp. 44-46 y 67-68.

fondo de consumo que sobrepasa, seguramente, en los países de progreso social, al mínimum vital, pero que, sin embargo, no permite adquirir una propiedad con los medios de la producción. Para llegar a ello será necesario pasar del salario-subsistencia a la copropiedad [91], lo que supone una reforma en la estructura.

Pero tal reforma no sería tampoco suficiente. La emancipación y la promoción del proletariado no pueden ser la consecuencia de una sola medida, por revolucionaria que sea. Dichas reformas han de ser el resultado de una revolución que ha de basarse, no solamente en las formas jurídicas y sociológicas de la vida económico-social, sino, además, en las relaciones psicológicas y la mentalidad de las clases sociales. Aquí es donde se encuentra la importancia del problema de las relaciones humanas, que suscita tan grande interés en nuestro tiempo. Solamente con el ensamblaje de las medidas citadas antes la humanidad cumplirá la tarea primordial de nuestra época: la elevación de la gran masa que permita a todos el desenvolvimiento del propio valor personal y su participación en los bienes de la cultura humana y cristiana. Es esta perspectiva que da grandeza a nuestra época tan atormentada.

ε) *El peligro de la proletarización de las clases medias y de las familias numerosas.*

La política social inaugurada en los estados civilizados a fines del siglo XIX tiene una especial preocupación por la suerte del proletariado industrial. Esta política y las instituciones que de ella se derivan, han dado resultados valiosos; garantizan a los asalariados, junto con un salario mejor, ventajas apreciables: seguros contra la enfermedad, los accidentes de trabajo, el paro y la vejez, subsidios familiares, vacaciones pagadas, etc. Gracias a subsidios importantes, se ha facilitado a gran número de trabajadores la adquisición de un hogar. La ley del ministro social-cristiano A. De Taeye ha realizado en Bélgica un inmenso progreso en este orden.

Otras clases sociales, en cambio, apenas si se han aprovechado de este progreso: son los artesanos, los pequeños negociantes y los campesinos, que, sin estar asalariados, ven, sin embargo, amenazados sus ingresos por la concurrencia, las crisis económicas y el fisco. Ahora que se trabaja con éxito en la desproletarización de los trabajadores industriales, apenas si se hace algo por impedir la proletarización de estas clases sociales.

Merecerían más atención. Constituyen, en frase de A. Siegfried, un factor irreemplazable de la fuerza de una nación. Más adelante hablaremos de la importancia de estas clases en el plan de la vida económica, familiar, social y religiosa.

---

[91] Es la tesis del libro de Burghardt, que hemos citado.

Un peligro semejante amenaza a muchísimas familias en casi todos los países, incluso en aquellos que, como Bélgica, se enorgullecen de estar situados a la cima del progreso industrial. Los beneficios familiares y las otras ventajas de la política familiar no cubren sino en parte los gastos de subsistencia y educación de los hijos; los padres de familias numerosas se sienten apenados, pues ven descender el nivel de vida a medida que ven aumentar su familia y no pueden dar a sus hijos la clase de vida y de educación que disfrutan los hijos de familias menos numerosas que pertenecen a su mismo medio social. Los estados verdaderamente preocupados del bienestar social no pueden permitir semejante situación. La política familiar ha de asegurar un nivel de vida igual a todas las familias de condición social idéntica, sean las que sean las cargas familiares.

Así pues, mientras se trabaja por la desproletarización de la clase obrera, otras categorías sociales están amenazadas de proletarización. La noción de proletariado, que hemos querido distinguir cuidadosamente del pauperismo o de los «andrajosos», se comprueba, en distintos grados, en las diferentes clases sociales. Es una noción ambivalente y analógica.

Sin embargo, ¡que no se desprecie! O bien el proletariado será abolido, o bien el proletariado abolirá el orden existente. El dilema es: abolición o dictadura del proletariado.

3. Nacionalización

a) *Noción.*

La palabra es equívoca. Encierra varias formas más o menos radicales de transmisión de propiedad de la esfera privada a la esfera pública. En general, «se entiende por "nacionalización" la atribución de una empresa a la colectividad representada por los poderes públicos. Puede limitarse a la apropiación o extenderse a la administración y a los beneficios» [92].

b) *Partidarios.*

Ni que decir tiene que todos los adversarios de la propiedad privada de los medios de producción son partidarios de la nacionalización.

El marxismo exigía la colectivización o la socialización de todos los medios de producción. En el plan de H. De Man se preveía, junto con un sector privado, un sector público que comprendiera los institutos de crédito y la gran industria.

Después de la guerra de 1940-1945 asistimos, en la mayoría de los países democráticos de la Europa occidental, a una corriente muy pronunciada en favor de la nacionalización, a la que se unieron, por otra

[92] *Código social*, n.º 111.

parte, además de los socialistas y comunistas, ciertos grupos de católicos de vanguardia. En ciertos países como Francia e Inglaterra, las principales industrias fueron nacionalizadas: electricidad, carbón, metalurgia, transportes, etc. Huelga decir que en la Rusia soviética y en sus países satélites la nacionalización es llevada muy lejos, aunque quede un sector privado de escala muy reducida.

c) *Argumentos en favor de la nacionalización.*

Los partidarios de la nacionalización apelan al fenómeno de la concentración de empresas, que permite realizar beneficios enormes a los representantes de la industria y de las finanzas; su poder económico es tal que constituye, a veces, una amenaza para el poder soberano del Estado; pueden sustraer arbitrariamente la producción a las exigencias del bien común. No teniendo ante los ojos más que el interés del capital privado, descuidan modernizar o racionalizar las empresas y comprometen de esta manera el florecimiento económico del país.

Para sustraer las empresas al poder del capital privado y para ponerlas al servicio de la comunidad, se precisa, pues, socializarlas. Por este mismo hecho los obreros son emancipados de la dominación del capital.

La concentración del poder económico en manos de un reducido número que no son ni siquiera propietarios, sino depositarios y gerentes de estos capitales, es un hecho innegable que Pío XI, por otra parte, ya señaló en una célebre página de *Quadragesimo Anno*. Señaló el Papa los peligros de este despotismo económico: ahoga la libre concurrencia; desencadena una lucha implacable entre las fuerzas económicas mismas; se adueña incluso del poder político y ocasiona la caída del mismo [93].

Después de haber descrito y condenado estas funestas consecuencias del capitalismo como es debido, se puede preguntar todavía si la nacionalización es el único medio, e incluso el más apto, para combatir estos excesos y devolver a la economía su sentido humano.

d) *Argumentos contra la nacionalización.*

A la luz de la experiencia adquirida, ya podemos hablar de los resultados de las nacionalizaciones.

α) *Desde el punto de vista económico,* estos resultados no son muy alentadores. El acrecentamiento de los gastos de explotación no ha encontrado compensación alguna en un aumento de producción. Casi siempre las empresas nacionalizadas acusan importantes déficits [94].

[93] C. E. D., pp. 412-413, núms. 39 y 40.

[94] Cf. GENDARME R., *L'Expérience française de la nationalisation industrielle* París 1951. A propósito de las nacionalizaciones efectuadas por el gobierno laborista en Inglaterra, el célebre socialista inglés COLE declaró en 1949: «Nadie pretenderá

β) *Desde el punto de vista social,* la nacionalización no produce mejoras en la situación de los trabajadores ni reformas en el seno de la empresa. El trabajador de esta empresa no se halla frente a los capitalistas privados, sino frente a los representantes del poder central, que disponen de todos los medios coercitivos. De esta manera, la nacionalización generalizada confiere a las autoridades públicas tal poder, que se corre el riesgo de que se convierta en despótico. La libertad de los trabajadores no gana nada con la nacionalización. Pío XII ha dicho con mucha exactitud:

«Que esta esclavitud provenga del predominio del capital privado o del poder del Estado, es lo mismo en cuanto a los efectos; más aún, bajo la presión de un Estado, que lo domina todo y regula el campo entero de la vida pública y privada, invadiendo hasta el terreno de las ideas, de las convicciones y de la conciencia, esta falta de libertad puede tener consecuencias aún más graves, según lo manifiesta y lo atestigua la experiencia» [95].

El *Código Social* concluye sabiamente: «Para evitar los peligros y para remediar los abusos del capitalismo privado, algunos quieren instaurar un régimen de capitalismo estatal con una nacionalización generalizada de los medios de producción. Este régimen, atribuyendo al Estado un poder económico y exorbitante, mantiene a los obreros y a los ciudadanos en un estado de dependencia y de servidumbre económicas, las cuales son incompatibles con los derechos de la persona humana» [96].

La nacionalización está muy lejos de producir una real comunidad de trabajo en la empresa. En la carta dirigida a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia, con ocasión de la sesión de Estrasburgo, en 1946, Pío XII escribió: «Un espíritu comunitario verdadero debe, pues, informar los miembros de la colectividad nacional, como informa naturalmente los miembros de esta célula fundamental que es la familia. Sólo con esta condición prosperan los grandes principios democráticos modernos, los cuales, so pena de peores falsificaciones, deben ser entendidos, ni que decir tiene, como los entien-

---

que los problemas de un control eficaz y democrático de las industrias nacionalizadas hayan sido resueltos hasta este momento o que estén en camino de serlo». Y recientemente escribió: «La nacionalización había sido un sueño; la realidad nos ha traído desilusiones» (*British Labour Movement retrospect and prospect*, Londres 1951, p. 15). Otro teórico del movimiento laborista, R. CROSSMAN, declara que la nacionalización ha conducido a la «perversión del ideal socialista» y a concentrar el poder en las manos de una clase de dirigentes (*managerial class*). La derrota del partido laborista en las elecciones de mayo de 1955 encuentra su explicación en las desilusiones provocadas por las nacionalizaciones en Inglaterra. Se leerá también con provecho el número de marzo de 1952 de la revista «Esprit», c. o el artículo: *Les nationalisations, rêve et désillusions*, pp. 367 ss. El estudio más completo es el de MESSNER J., *Das Englische Experiment des Sozialismus auf Grund ökonomischer Tatsachen und sozialistischer Selbstzeugnisse dargestellt*, Innsbruck 1954.

[95] Pío XII, Radiomensaje de Navidad 1942, C. E. D., p. 215, n.° 25.

[96] *Código social*, n.° 182.

den el derecho natural, la ley evangélica y la tradición cristiana, los cuales son, a la vez —y sólo ellos—, sus inspiradores e intérpretes auténticos.

»Esta observación tiene aplicación, por ejemplo, en el caso particular que nos ocupa en este momento: la nacionalización de las empresas. Nuestros predecesores y Nos mismo hemos estudiado más de una vez la dimensión moral de esta medida. Pues bien, con todo, es evidente que, en lugar de atenuar el carácter mecánico de la vida y del trabajo en común, esta nacionalización, aun en el caso de que sea lícita, se expone a acentuarlo más todavía; y que, por consiguiente, las ventajas que aporta en orden a una verdadera comunidad, tal como la entendéis, son altamente sospechosas» [97].

γ) *Desde el punto de vista político,* la nacionalización generalizada significa un régimen de capitalismo estatal y transfiere al poder central, además de la potencia política, la potencia económica. De hecho, ocasiona la concentración de estas potencias en manos del gobierno; abre el camino al despotismo y al totalitarismo, y recientes experiencias nos han enseñado las consecuencias desastrosas de semejante régimen para la libertad de las personas y agrupaciones inferiores, así como para la paz de las naciones [98].

Hay que advertir que en el estado actual de creación de comunidades internacionales, como la del acero y el carbón, la nacionalización parece ya superada.

e) *Posición de la doctrina social católica ante el problema de la nacionalización.*

El *Código Social* ha resumido admirablemente esta posición: «La moral cristiana no condena, en principo, la nacionalización o la socialización. En efecto, "hay ciertas categorías de bienes acerca de los cuales se puede sostener con razón que deben ser reservados a la colectividad, cuando producen tal potencia económica que no puede, sin peligro del bien público, ser abandonada en manos de las personas privadas" *(Quadragesimo Anno)*». Esta declaración es un tanto vaga. El 11 de marzo de 1945, con motivo de una alocución a los trabajadores italianos, Pío XII la precisó. La recoge el *Código Social:* «...La nacionalización podrá, pues, admitirse cuando sea una exigencia del bien común, por ejemplo, para sustraer a los intereses particulares empresas de importancia capital para la defensa del país, para salvaguardar contra las potencias financieras la soberanía del poder político, o cuando se comprueba que la nacionalización es el único medio eficaz para remediar abusos y asegurar el predominio del interés general.

---

[97] *Semaines sociales de France*, 33 sesión, Estrasburgo 1946, *La Communauté nationale*, p. 6.

[98] Pío XII, encíclica *Summi Pontificatus*.

»Si se trata de empresas ya explotadas por particulares, la expropiación está subordinada a una indemnización proporcionada, calculada según las circunstancias concretas sugieran como justa y equitativa en favor de todos los interesados» [99].

Con todo esto no se ha dicho la última palabra sobre la extensión de las nacionalizaciones; depende, además, de las circunstancias de tiempo y de lugar. Mas, si se trata de nacionalización en sentido estricto (posesión y administración a cargo de la colectividad) o de nacionalización en sentido reducido (sólo posesión *o* sólo administración confiada a la colectividad) o de socialización (que deja a las empresas una autonomía más o menos extensa [100]), el peligro del capitalismo estatal y del colectivismo subsiste desde el momento en que el régimen es generalizado o extendido a la mayoría de las empresas [101].

Nuestra doctrina social, pues, tiende más a la restricción que a la extensión de las nacionalizaciones: «...La iniciativa privada, individual o asociada, sólo puede ser limitada en la medida en que lo exija, con toda evidencia, el bien común. Importa, en efecto, conservar los dos grandes estimulantes de la producción, que son la perspectiva del acceso a la propiedad y la concurrencia legítima».

Y si el interés general exige esta medida, nuestra preferencia recae sobre las formas de nacionalización mitigada: «Consideraciones de interés general pueden imponer o aconsejar, en estos casos particulares, la administración pública, bien sea nacional, provincial o municipal. En esta hipótesis, la constitución de cuerpos autónomos que administren industrialmente, bajo el control de los poderes públicos y representantes de los consumidores, en provecho de la colectividad, puede ser recomendada con preferencia a la dirección propiamente dicha» (*Código Social*, n.° 117).

El Estado tiene, sin duda, el derecho y el deber de intervenir e imponer el sometimiento de los intereses particulares al bien común. Pero dispone para lograrlo de otros medios más eficaces y menos peligrosos. En la carta ya citada al presidente de las Semanas sociales de Francia, añade Pío XII: «Estimamos que la institución de asociaciones o unidades corporativas en todas las ramas de la economía nacional será mucho más ventajosa para el fin que perseguís; más ventajosa, al mismo tiempo, para el mayor rendimiento de las empresas. En todo caso, esto vale ciertamente allí donde, hasta el presente, la concentración de empresas y la desaparición de los pequeños productores autónomos jugaban sólo en favor del capital y no de la economía social. No hay ninguna duda, por otra parte, de que, en las circunstancias actuales, la forma corporativa de la vida social, y especialmente de la vida

[99] *Código social*, núms. 112 y 113.
[100] Cf., a propósito de las diferentes formas de nacionalización, el manual de economía: Fallon V., S. I., *Principes d'Économie sociales*, Lovaina 1944, pp. 125 ss
[101] *Código social*, pp. 114-16.

económica, favorece a la persona, la comunidad, el trabajo y la propiedad privada» [102].

Este texto dio lugar, por parte de la prensa socialista y comunista, a vivos ataques, inspirados, sin duda alguna, en fines políticos. La revista italiana «Civiltà Cattolica», del 7 de septiembre de 1946, publicó una respuesta a estos ataques que refleja, sin duda, el pensamiento exacto de Roma. El artículo se titula: *Nacionalización o corporativismo* y está firmado por el padre De Marco, S. I. Resume en seis puntos la posición de la Iglesia:

1. — La Iglesia no reprueba las nacionalizaciones en sí mismas, sino su empleo excesivo.

2. — La nacionalización de las empresas es, en ciertas circunstancias, no solamente lícita, sino conveniente.

3. — Conviene, pues, generalmente que el Estado nacionalice ciertas empresas, especialmente aquellas que suministrarían un medio de explotación en manos del capitalismo privado o, al menos, que serían contrarias al bien común.

4. — La nacionalización no es el único medio — ni el principal — de que dispone el Estado para reducir la propiedad colectiva a su función social y al servicio del bien común.

5. — La nacionalización excesiva corre el riesgo de acentuar, en lugar de atenuarlo, el carácter mecánico de la vida y del trabajo en común.

6. — Se trata no solamente de regular la producción y la distribución de las riquezas, sino, además, de garantizar la dignidad y la independencia de la persona humana contra toda opresión, política o económica, que provenga del capitalismo privado o estatal [103].

En principio, pues, somos partidarios de la empresa libre, a condición de que no esté orientada hacia el provecho máximo y hacia el interés privado de los suministradores de capital, sino que esté administrada en función del interés de toda la comunidad de la empresa y de la colectividad [104].

En efecto, la empresa libre,

a) desde el punto de vista económico, es más flexible, más productiva y puede rendir más;

b) desde el punto de vista social, constituye una garantía de libertad, no solamente para los jefes de la empresa, sino también para todo el personal;

c) desde el punto de vista político, impide que el Estado se convierta en un omnipotente arrendador de las empresas económicas y

[102] *La Communauté nationale*, pp. 6-7.
[103] Ibid., pp. 9-10. Cf. también Vial H., *Les Papes devant les nationalisations*, «Chronique Sociale de France», 1954, n.° 1, pp. 70-73.
[104] Véase la *Déclaration de l'Union de Malines au sujet de la structure sociale de l'entreprise*, 28 de septiembre de 1948.

que se entrometa en unas actividades para las cuales está falto de competencia [105], en detrimento de las funciones esenciales (Pío XI, *Quadragesimo Anno*).

VI. *TÍTULOS QUE JUSTIFICAN LA ADQUISICIÓN DE LA PROPIEDAD*

Pío XI vuelve sobre la doctrina tradicional en esta materia cuando señala, como títulos originarios de adquisición de los bienes, la ocupación *(occupatio)* y el trabajo *(especificatio)*. Otros títulos, llamados derivados, legitiman la transmisión a otro de un bien adquirido, por ejemplo, la compraventa, la herencia y la donación.

«La tradición universal y la doctrina de Nuestro predecesor León XIII atestiguan que la ocupación de una cosa sin dueño *(res nullius)* y el trabajo o la especificación, como suele decirse, son títulos originarios de propiedad. Porque a nadie se hace injuria, aunque neciamente digan algunos lo contrario, cuando se procede a ocupar lo que está a merced de todos o no pertenece a nadie. El trabajo que el hombre ejecuta en su nombre propio, y por el cual produce en los objetos nueva forma o aumenta el valor de los mismos, es también lo que adjudica estos frutos al que trabaja» [106].

Esta doctrina es indiscutible. Puede notarse que el trabajo es el título primordial y más importante. En efecto, la ocupación de un bien sin dueño sólo se justifica en función del trabajo subsiguiente, que debe hacer fecundo este bien, hasta entonces desocupado. La ocupación de una tierra no explotada sólo es válida cuando es la promesa de un trabajo futuro. «Como escribe M. Marmy en el número de la revista "Economie et Humanisme" consagrado a la propiedad, los otros títulos de apropiación posibles están, a su vez, virtualmente fundamentados sobre el trabajo: la herencia, sobre el trabajo que ha precedido; la ocupación, sobre el trabajo que debe seguir...» [107]. Podemos concluir, con el mismo autor: «La propiedad, para ser legítima, debe estar embebida de trabajo humano, y el trabajo, para ser humano, debe conducir a la propiedad legítima» [108].

Estos dos títulos originarios de la adquisión de bienes son de derecho natural. Mas son indispensables mayores precisiones cuando, como sucede en el caso de la vida económica actual, varios factores contribuyen a la producción de los bienes: la naturaleza, el capital,

---

[105] Cf., *L'Entreprise privée. Cycle d'études patronales, 1.ª sesión*, Tilburgo 1948, y el resumen del *Congrès de l'Association des Patrons et Ingénieurs catholiques*, de 1951.
[106] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 401, n.º 20.
[107] BORNE Et., *La propriété et son évolution*, en «Semaines sociales de France», 32 sesión, Toulouse 1946, p. 82.
[108] Ibid., p. 83.

el trabajo de organización, el trabajo de ejecución y el Estado que, por sus servicios y sus instituciones, favorece asimismo la producción. Entonces se plantea el problema: ¿a quién revierte la propiedad de los bienes producidos y cómo debe hacerse la repartición entre los diferentes factores? «El capitalismo liberal pretendió que sólo el capital fundamentaba el título para la apropiación de los beneficios. *Quadragesimo Anno* reaccionó con energía contra esta pretensión injustificada del capital y estableció como principio que todos los factores que contribuyen al resultado común tienen derecho a su parte en los beneficios. Así es fundado el derecho del capital al interés, el derecho del trabajo dirigente y ejecutivo a una justa remuneración, el derecho del Estado a la percepción de impuestos sobre los beneficios. Por esta razón los trabajadores exigen que se les reserve parte de los beneficios obtenidos. El derecho natural no basta para delimitar las exigencias de estos diferentes derechos en competición: esta delimitación debe hacerse, bien sobre la base de convenciones mutuas, que serán incluidas en el contrato de trabajo, bien en conformidad con la legislación del Estado, que, en función del bien común, precisa y con su derecho positivo completa el derecho natural [109].

VII. *FUNCIÓN INDIVIDUAL Y SOCIAL DE LA PROPIEDAD, O DERECHOS Y DEBERES DE LA PROPIEDAD*

Frente a las tendencias colectivistas del socialismo, defendió León XIII la legitimidad, utilidad y necesidad del derecho privado de propiedad. Nosotros hemos utilizado antes su misma argumentación. Pero se falsearía el pensamiento del Papa si se le interpretara como una apología del régimen individualista de propiedad.

Después de la aparición de *Rerum Novarum* los católicos discutieron sin llegar a una conclusión definitiva sobre las obligaciones sociales de la propiedad, sobre lo que se ha venido llamando hipoteca social que agrava la propiedad privada. Estas polémicas han tenido lugar, sobre todo, en Austria entre las dos escuelas llamadas vienesas [110]. En *Quadragesimo Anno*, Pío XI, ampliando los principios de León XIII, puso de relieve el doble aspecto de la propiedad; subrayó sus deberes y la competencia del Estado para definir estos deberes y sancionar su ejecución [111]. Pío XII ha repetido con frecuencia esta doctrina subrayando que el fin primordial de los bienes es la satisfac-

---

[109] GOETSTOUWERS M., O. P., *De katholicke Leer over het privaatbezit en de verdeling der goederen*, en «Vlaamse sociale week», 1950, pp. 29-48.
[110] La tesis doctoral de GILISSEN J.-H., *Eigendomsrecht en Eigendomsverplichtigen*, está consagrada a estas polémicas (Tilburgo 1946).
[111] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., pp. 398-400, núms. 14-18.

ción de las necesidades de todos los hombres y que es, pues, el aspecto social el que sobresale [112].

La propiedad presenta dos aspectos: individual y social

Este principio es tradicional en la Iglesia, como lo afirma Pío XI (*Quadragesimo Anno*, l. c.). Es una consecuencia del análisis del derecho de propiedad que consiste en una relación de dominio (*dominium*) entre una persona humana y los bienes. «Los dos términos sobre los que asienta esta relación son, pues, de un lado, la persona que administra y posee y, del otro, los bienes de que dispone. Ahora bien, sobre estos dos términos pesa una limitación esencial, una restricción intrínseca que penetra hasta el corazón de la propiedad misma» [113].

Los bienes, a su vez, tienen un destino social e individual: la Providencia los ha destinado primordialmente al uso de todos los hombres. «Todo hombre, como viviente dotado de razón, tiene de hecho, por naturaleza, el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, aunque se haya dejado a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más particularmente su realización práctica. Semejante derecho individual no puede en modo alguno ser suprimido, ni siquiera por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales» [114]. En cuanto al uso, los bienes, incluso los apropiados individualmente, son comunes, decía Santo Tomás. Pero al mismo tiempo estos bienes deben servir al pleno desarrollo de la persona humana, «para que cada uno pueda proveer a su subsistencia y a la de los suyos» (*Quadragesimo Anno*). Por su destino primario, los bienes están destinados al uso común; por la apropiación individual, alcanzan su finalidad y sirven al desarrollo de la persona humana.

Este doble aspecto de la propiedad se deriva también del análisis metafísico de la persona humana, que es a la vez un ser social y personal [115]. «La persona es esencialmente un ser que tiene su propio destino, pero que, al mismo tiempo, en virtud de su naturaleza social, está orientada hacia la sociedad, de suerte que no puede alcanzar su fin sin ella. Puesto que este carácter social está inscrito en su naturaleza, todos sus derechos estarán intrínsecamente limitados en conformidad con esta su naturaleza social. En otras palabras, en el uso de todos sus derechos, la persona humana deberá tener en cuenta las

[112] Cf. su encíclica *Sertum laetitiae* (1 de noviembre de 1939) y su radiomensaje con motivo del 50 aniversario de la *Rerum Novarum* (1 de junio de 1941), C. E. D., pp. 462 ss. y 465.

[113] JANSSENS L., Mag. Dr., *Eigendomsproblemen* en «Politica-berichten», 1953, n.° 1.

[114] Pío XII, Radiomensaje con motivo del 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 468, n.° 8.

[115] JANSSENS L., *Personne et Société*, Gembloux 1939.

exigencias de la vida social y aceptar las restricciones que el bien común impone» [116].

Sólo salvaguardando estos dos aspectos se logrará evitar el doble escollo mostrado por Pío XI: por un lado, el individualismo que debilita y niega el carácter social de la propiedad; por el otro, el colectivismo que niega su carácter personal (*Quadragesimo Anno*, l. c.). Todo régimen de propiedad debe mantener esta doble dimensión. Lo que me pertenece en propiedad debe continuar al servicio de la comunidad. Todo propietario debe preguntarse en conciencia: ¿hay alguna utilidad general en el uso que yo hago de mis bienes?

Por otra parte, lo que es, en una forma u otra, propiedad colectiva debe ser utilizado también en función de los valores personales. Porque la sociedad, con todo lo que posee y administra, está al servicio de la persona.

No existe pues, según nuestra opinión, ni propiedad individual ni propiedad colectiva en sentido absoluto. Toda propiedad es al mismo tiempo, aunque en proporciones diferentes, personal y social [117].

Una vez establecida esta doble dimensión de la propiedad, es fácil definir sus derechos y deberes.

A) Derechos de la propiedad

Una sana organización de la vida social debe reconocer y respetar el derecho de la propiedad privada, incluido el de los bienes de producción, como derecho fundamental de la persona humana y como exigencia del orden y de la prosperidad social [118].

La propiedad privada garantiza libertad, estimula la iniciativa, el trabajo y la previsión. El Estado debe respetar estos valores vitales para la nación, como asimismo la esfera íntima de la vida personal. En lugar de abatir la constitución de propiedades privadas con impuestos exagerados, por ejemplo, debe por el contrario favorecerla.

El derecho de propiedad fija, en la empresa privada, un límite que la política social no puede exceder (Pío XII, discurso del 3 de junio de 1950). Las reformas de estructura, que tienden a la realización de la democracia social, no puede llevarse a cabo en detrimento de la propiedad privada.

La propiedad privada supone la responsabilidad personal. El que es propietario de un negocio debe ser dueño de las decisiones económicas. Deben pues favorecerse las formas de propiedad que com-

[116] Id., art. citado.

[117] MOUNIER E., o. c., p. 60.

[118] La declaración universal de los derechos del hombre, aceptada y proclamada por la asamblea general de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, establece: 1) Toda persona, lo mismo individual que colectivamente, tiene derecho a la propiedad. 2) Nadie puede ser despojado arbitrariamente de su propiedad.

prometen y estimulan la responsabilidad personal. Por el contrario, deben limitarse [119] las que no vinculan la responsabilidad y descansan únicamente sobre privilegios. Tendremos ocasión de volver sobre este punto en el capítulo siguiente, al tratar de la controvertida cuestión de la cogestión económica.

Siguiendo a León XIII y a Pío XI, recordamos que es precisa una distinción clara entre el derecho y el uso de la propiedad. El derecho de propiedad se rige por la justicia conmutativa; cuando ésta es transgredida, cuando un derecho ajeno es violado, hay obligación estricta de restituir.

Sin duda, los propietarios están obligados a usar honestamente sus bienes; deben respetar su destino social. «La obligación, empero, que tienen los propietarios de emplear siempre honestamente sus bienes no nace de la justicia conmutativa, sino de otras virtudes: constituye, en consecuencia, un deber, cuyo cumplimiento no se puede exigir por vía de justicia» [120]. El Estado tiene la misión de precisar esta obligación, en conformidad con las exigencias del bien común y, por consiguiente, en virtud de la justicia social.

«Así que sin razón afirman algunos que la propiedad y su uso honesto tienen unos mismos límites; pero aún está más lejos de la verdad el decir que por el abuso o el simple no uso de las cosas perece o se pierde el derecho de propiedad.» Y añade el Papa: «Es obra laudable y digna de todo encomio la de quienes, sin herir la armonía de los espíritus y conservando la integridad de la doctrina tradicional en la Iglesia, se esfuerzan por definir la naturaleza íntima de los deberes que gravan sobre la propiedad, y concretar los límites que las necesidades de la convivencia social trazan al mismo derecho de propiedad» [121].

B) Deberes de la propiedad privada

El destino primario y providencial de los bienes terrenos consiste en satisfacer las necesidades de todos los hombres. Este destino no se pierde por la apropiación personal. El régimen de la propiedad privada —ya lo hemos visto— no trunca este destino; antes bien, debe favorecerlo. La propiedad privada, como régimen jurídico y como institución de hecho, está llamada a dar, dentro de sus posibilidades, la satisfacción de las necesidades del género humano. De ahí se deduce:

1.° — Que en un régimen de propiedad privada debe tender con todas las fuerzas a la difusión de la propiedad. Hemos desarrollado

[119] Sommet J., S. I., *L'appropriation des biens*, en la 39.ª Semana social de Francia (Dijon 1952), p. 147.
[120] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 399, n.° 17.
[121] Pío XI, ibid., C. E. D., pp. 399-400, n.° 17.

suficientemente esta idea. La propiedad privada no puede convertirse en privativa, es decir, concentrarse de tal manera que un gran número sea excluido. Si el derecho de propiedad es un derecho natural, el ejercicio debe ser posible para todos los que se dedican a una vida de trabajo y economía.

2.° — Que en semejante régimen no se debe querer realizar una nivelación de posesiones, tan utópica como dañosa, mas se puede justamente, según las palabras de Pío XI, intentar atenuar las desigualdades excesivamente pronunciadas.

3.° — Que la propiedad privada no está autorizada para usar arbitrariamente de sus bienes. Si el derecho de propiedad es de por sí inviolable, no está, sin embargo, exento de obligaciones sociales. «Negar o atenuar el carácter social y público del derecho de propiedad es caer en el individualismo o bordearlo» [122].

Santo Tomás y toda la tradición de la Iglesia proclaman que los bienes, aunque personales por la apropiación individual, están destinados al uso común. En su administración, en su uso y afectación, el propietario es responsable de este destino común.

De este principio de moral social se desprenden consecuencias prácticas cuya exposición completa nos es imposible presentar. He ahí algunas: los terratenientes faltan a su deber cuando dejan sus tierras en barbecho, o cuando las reservan para la caza, habiendo penuria de productos alimenticios y de tierras cultivables; los propietarios de inmuebles faltan a sus obligaciones sociales si rehusan ponerlas a disposición de las familias numerosas; los que poseen dinero no pueden, sobre todo en tiempos de crisis y de paro, sustraer su haber de la circulación económica, sino que están obligados a ponerlo al servicio de la comunidad, por ejemplo, en inversiones [123].

C) La cuestión de los bienes superfluos y de las rentas libres

En todos los siglos se han interesado los moralistas por la naturaleza y extensión de las obligaciones sociales que gravan las posesiones superfluas y las rentas libres [124]. Desde su origen, la Iglesia no cesa de recordar a los ricos los deberes de caridad y de liberalidad: casi todos los Padres de la Iglesia trataron de la limosna, directamente y *ex profeso*, o indirectamente con ocasión de otras tesis. Lo hicieron, a veces, con tal vehemencia que se ha podido hablar del comunismo de los Padres de la Iglesia y algunos han sido considerados como precursores del socialismo. La teología escolástica precisó esta enseñanza

[122] Pío XI, ibid., C. E. D., p. 399, n.° 16.
[123] Goetstouwers M., art. cit.
[124] Beugnet A., art. *Aumône* en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, col 2561-2571.

tradicional y Santo Tomás la estudió en tres cuestiones de la *Summa Theologica* (II-II, 9, 30-32), consagradas a la misericordia, a la beneficencia y a la limosna. León XIII, en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Graves de communi* repitió las mismas enseñanzas. El problema fue de nuevo ásperamente discutido por las escuelas de Viena en sus debates sobre la propiedad[125], y E. Mounier ha planteado el viejo problema en terminología moderna [126].

Siendo muy vasto el problema, nos vemos en la precisión de limitarnos a resumir la doctrina de la Iglesia sobre esta materia.

Nociones: 1. En cuanto a los bienes temporales

a) Sobre los bienes necesarios para la vida *(necessarium vitae)* de su poseedor y de su familia, cada uno tiene derecho absoluto.

b) Los bienes necesarios para la condición *(necessarium conditionis)* del que los posee y de su familia. Ni que decir tiene que las necesidades nacidas de la condición social sufren variaciones importantes, según los grados de civilización, la coyuntura económica, etc. Estas necesidades deben ser moderadas según el espíritu cristiano de simplicidad; de lo contrario no será lícito satisfacerlas.

c) Los bienes superfluos *(superflua)*, que quedan disponibles cuando su propietario ha atendido a todas las necesidades presentes de su familia y ha asegurado, prudentemente, su futuro. El que no guarda moderación y quiere cubrir incluso los riesgos imaginarios, difícilmente admitirá que existan bienes superfluos.

2. En cuanto a la indigencia del pobre

Se distinguen:

a) La indigencia ordinaria o media que, sin ningún género de duda, es penosa, pero que no crea ningún peligro inmediato para la vida o para la salud.

b) La indigencia grave o la necesidad apremiante que exige una satisfacción más inmediata, a la que el pobre sólo puede proveer con gran dificultad.

c) La indigencia absoluta que crea una necesidad extrema: la vida del necesitado está en peligro si no es socorrido inmediatamente[127].

A la luz de estas distinciones es fácil determinar:

d) Reglas prácticas para el uso de los bienes:

1.ª — Cada uno tiene el derecho de usar de sus bienes para la satisfacción de sus necesidades vitales. Ninguno está obligado a dar

[125] GILISSEN, o. c., pp. 148 ss.
[126] MOUNIER E., o. c., pp. 77 y ss.
[127] Cf. BEUGNET A., a. c., col. 2566.

sus bienes si éstos le son necesarios para su propia vida o la de los suyos [128].

2.ª — Cada uno tiene el derecho de vivir según su condición. Ya dijimos cómo estas necesidades son elásticas y variables. Santo Tomás no olvida ni las expensas necesarias para tocado femenino [129]. Para un sabio los libros, incluso los costosos, constituyen, con frecuencia, una necesidad real. «El pan cotidiano de Cristóbal Colón, dice Hello, era América.» Y Paderewski tiene derecho al piano de lujo, el único con que se podrá valorar su ejecución [130]. Hay que guardar un justo medio entre el aumento indefinido de las necesidades materiales, que terminarían por ahogar la vida espiritual en la molicie y el lujo, y una concepción demasiado estrecha de la simplicidad, que frena las capacidades de creación y de progreso del hombre y lo reduce a una vida avara y mezquina. El justo medio deberá tener en cuenta también la situación económica general: en tiempo de penuria y de escasez todos deben reducir su nivel de vida.

León XIII precisó admirablemente la posición de la Iglesia en un pasaje de *Rerum Novarum.*

«Cuanto al uso de las riquezas, tan excelente como importante es la doctrina que, vislumbrada por los filósofos antiguos, ha sido enseñada y perfeccionada por la Iglesia — la cual, además, hace que no se quede en pura especulación, sino que descienda al terreno práctico e informe la vida —. Fundamental en tal doctrina es el distinguir entre la posesión legítima y el uso legítimo. Derecho natural del hombre, como vimos, es la propiedad privada de bienes, pues que no sólo es lícito, sino absolutamente necesario — en especial, en la sociedad — el ejercicio de aquel derecho. *Lícito es* — dice Santo Tomás —, *y aun necesario para la vida humana, que el hombre tenga propiedad de algunos bienes* (II-II, 66, 2). Mas, cuando se pregunta luego por el uso de tales bienes, la Iglesia no duda en responder que *cuanto a eso, el hombre no ha de tener los bienes externos como propios, sino como comunes, de suerte que fácilmente los comunique con los demás cuando lo necesitaren. Y así dice el Apóstol: Manda a los ricos de este mundo que con facilidad den y comuniquen lo suyo propio* (ibid.).

»Nadie, es verdad, viene obligado a auxiliar a los demás con lo que para sí necesitare o para los suyos, aunque fuere para el conveniente o debido decoro propio, pues *nadie puede dejar de vivir como a su estado convenga* (II-II, 32, 6); pero, una vez satisfechas la necesidad y la convivencia, es un deber socorrer a los necesitados con lo superfluo: *Lo que sobrare dadlo en limosna*» (Lc 11, 41) [131].

[128] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 32, a. 6.
[129] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 32, a. 2.
[130] MOUNIER E., o. c., p. 85.
[131] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 361, n.º 19.

3.ª — En caso de extrema necesidad e indigencia absoluta, es un deber de estricta justicia dar de lo superfluo lo que sea necesario para salvar al prójimo en peligro. Por otra parte, este indigente puede incluso tomar lo que le es necesario, puesto que en este caso la finalidad primera de los bienes le asegura un derecho de uso absoluto.

4.ª — Frente a una indigencia grave, existe deber de justicia de dar lo superfluo. Mas se está obligado, por caridad, a ayudar al prójimo menesteroso con lo superfluo e incluso también con una parte de los bienes útiles a la condición, en proporción a la necesidad en que se halla el menesteroso.

5.ª — Los ricos deben sostener con lo superfluo a los pobres que se hallen en una necesidad común.

Los teólogos han discutido la gravedad de esta obligación [132]; autores modernos pretenden que no es una obligación de caridad, sino de justicia [133].

Esto es contrario a la enseñanza explícita de los documentos pontificios. Así dice León XIII, después del pasaje que acabamos de citar:

«Una vez satisfecha la necesidad y la conveniencia, es un deber el socorrer a los necesitados con lo superfluo: *Lo que sobrare dadlo en limosna* (Lc 11, 41). Exceptuados los casos de verdadera y extrema necesidad, aquí ya no se trata de obligaciones de justicia, sino de caridad cristiana, cuyo complimiento no se puede exigir jurídicamente.

»Mas, por encima de las leyes y de los juicios de los hombres, están la ley y el juicio de Cristo, que de muchos modos inculca la práctica de dar con generosidad, y enseña que *es mejor dar que recibir* (Act 20, 35) y que tendrá como hecha o negada a sí mismo la caridad hecha o negada a los necesitados: *Cuanto hicisteis a uno de estos pequeños de mis hermanos, a mí me lo hicisteis* (Mt 25, 40).

»En resumen: quienes de la munificencia de Dios han recibido mayor abundancia de bienes, ya exteriores y corporales, ya internos o espirituales, los han recibido a fin de servirse de ellos para su perfección, y al mismo tiempo, como administradores de la divina Providencia, en beneficio de los demás. *Por lo tanto, el que tenga talento cuide no callar; el que abundare en bienes cuide no ser demasiado duro en el ejercicio de la misericordia; quien posee un oficio de que vivir haga participante de sus ventajas y utilidades a su prójimo*» (GREGORIO MAGNO, *In Evang. 1 Hom.* 9. n. 7), PL LXXVI 1109 [134].

---

[132] BEUGNET A., a. c., col. 2567-2568.

[133] De este mismo modo:

1. — OREL A., *Oeconomia perennis*, 2 vols., Maguncia 1950.

2. — UDE J., *Soziologie*, Schaan 1931.

3. — MOUNIER E., o. c., p. 97. Su pensamiento es más bien indeciso: «Así, el deber de distribución de lo superfluo, cuando todos sus aspectos se hallan reunidos, se nos presenta como un estricto deber de justicia y de caridad. Recae sobre la totalidad de lo superfluo absoluto...».

[134] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 362, n.º 19.

Confirma esta enseñanza Pío XI en *Quadragesimo Anno:* dar lo superfluo es una obligación estricta nacida de la caridad. «Tampoco las rentas del patrimonio quedan en absoluto a merced del libre arbitrio del hombre; es decir, las que no le son necesarias para la sustentación decorosa y conveniente de la vida. Al contrario, la sagrada Escritura y los santos Padres constantemente declaran con clarísimas palabras que los ricos están gravísimamente obligados por el precepto de ejercitar la limosna, la beneficencia y la caridad» (*Quadragesimo Anno,* cf. C.E.D., p. 401, n.º 19).

6.ª — Los deberes de caridad pueden convertirse, según la opinión de muchos autores modernos, en deberes de justicia social, especialmente cuando el bien común exige una atenuación de las desigualdades excesivas en el hecho de la posesión.

Esta opinión había sido adelantada por H. Pesch en su magistral obra *Lehrbuch der National-Oekonomie.* La propiedad está gravada por una hipoteca social; concretamente, la de adaptar el uso de los bienes a las exigencias del bien común de la sociedad política. Ésta tiene el derecho y el deber de prescribir y de imponer esta adaptación social.

Esto significa la condenación de la libertad absoluta en el uso de la propiedad e implica la justificación del impuesto [135]. Un deber de caridad no se puede convertir en un deber de justicia conmutativa por una disposición legal del Estado. Mas éste puede, en determinadas circunstancias, imponer actos exigidos ya, por otra parte, por la caridad. El deber que resulta se presenta entonces simultáneamente como un deber de caridad y de justicia legal que, como antes expusimos, coincide con la justicia social.

El padre von Nell-Breuning, S. I., [136] y sobre todo el padre Horvath, O. P., [137] han puesto de relieve el deber que incumbe a los ricos de dar de lo superfluo a los pobres en virtud del interés general y, por tanto, de la justicia social. El Estado, guardián y promotor del bien común, tiene sin duda el deber de interpretar y precisar en sus leyes esta obligación y sancionar la ejecución de las mismas.

Los estados modernos no dudan en hacer uso de este poder que muchos, por otra parte, estiman exagerado: con su legislación fiscal y social logran una distribución de la renta nacional en favor de los económicamente débiles y obligan de este modo a los que tienen grandes rentas y grandes propiedades a ceder una parte de sus bienes a los menos afortunados. La obligación legal ocupa de este modo el lugar de la caridad privada; los deberes de caridad se convierten en pres-

---

[135] Vol. II, pp. 241 ss., Friburgo de Brisgovia [4–5] 1925.

[136] VON NELL-BREUNING O., S. I., *Staat und Eigentum*, München-Gladbech 1929, página 12.

[137] HORVATH A., O. P., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929.

cripciones legales, y, por consiguiente, en deberes de justicia social. Esta intervención del Estado se justifica siempre que no descorazone el espíritu de trabajo y de ahorro, que no ponga obstáculos a las inversiones para el porvenir y no trastorne la institución del derecho de propiedad privada.

7.ª — En el pasado no se conocían otras maneras de invertir los bienes superfluos que la beneficencia o la magnificencia, practicadas bajo la forma de limosnas o de instituciones caritativas y del mecenazgo. La historia de la caridad muestra cómo ésta se ingenió para crear y multiplicar fundaciones adaptadas a las necesidades y a las miserias de los tiempos [138].

Mas, al lado de la limosna individual y ocasional, conocemos ahora la asistencia organizada y permanente, privada o pública [139]. No vamos a demostrar aquí que la asistencia pública no debe competir con la asistencia privada, sino que debe, por el contrario, favorecerla y completarla, según el principio de la actividad subsidiaria.

Pío XI, hablando del uso de los bienes superfluos, cita la beneficencia y la magnificencia, y, a propósito de ésta, indica una nueva aplicación: «El que emplea grandes cantidades en obras que proporcionan mayor oportunidad de trabajo, con tal que se trate de obras verdaderamente útiles, practica de una manera magnífica y muy acomodada a las necesidades de nuestros tiempos la virtud de la liberalidad, como se colige sacando las consecuencias de los principios puestos por el Doctor angélico» (II-II, 134) (*Quadragesimo Anno,* cf. C.E.D., p. 401, n.º 19).

El propietario debe, por tanto, emplear sus bienes superfluos en crear ocasiones de trabajo útil y remunerador, por ejemplo, roturando tierras incultas, creando nuevas empresas. «Así pues, dar parte de sus bienes a otros en sus necesidades no quiere decir sentarse a la puerta y distribuir billetes de banco. Significa que el propietario está obligado a orientar su riqueza al bien común» [140].

El uso honesto de los bienes depende de varias virtudes [141]: la justicia conmutativa y la justicia social, la beneficencia y la magnificencia deben completarse mutuamente para estructurar un mundo que corresponda a los designios de Dios.

Los obispos holandeses han resumido esta doctrina en su pastoral de la Cuaresma de 1949: «La propiedad puede alcanzar su destino social de diversas maneras; en primer término, ayudando a los pobres y necesitados, sosteniendo asociaciones y obras fundadas para aliviar

[138] CHENON E., *Le rôle social de l'Église*, París 1928; GILLARD M.-L., *Service Social*, Thuillies 1939.

[139] BEUGNET A., a. c., col. 2568-2569.

[140] RENARD, o. c., p. 163.

[141] TONNEAU J. *Propriété* en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XIII, col. 787-802.

miserias temporales y espirituales: obras de apostolado o misionales, de caridad y de previsión social. No las consideremos como una mendicidad enojosa...

»Mas, en la hora presente, las necesidades han alcanzado proporciones tales que no se les puede hacer frente más que con la ayuda prestada por la autoridad a la asistencia privada o por obras de asistencia pública. Cuando la autoridad nos obliga a contribuir a ellas con los impuestos, nuestras posesiones se orientan al bien de los otros miembros de la comunidad. En último término, los bienes encuentran su destino social especialmente cuando sirven a la producción, cuando ayudan a dar trabajo a los obreros en condiciones sociales sanas, cuando se les pone, como capital de producción, a disposición de la pequeña y gran industria, con la condición de que esta producción esté consagrada a bienes de utilidad social real.

»Síguese de ahí que debemos aceptar las cargas sociales como deberes cristianos y que por la justicia social debemos observar las leyes sociales en cuestión. Se nos imponen grandes sacrificios, mayores que nunca, y comprendemos que estos sacrificios pesan.

»Cuando los propietarios de los bienes se lamentan de que los derechos del capital son cada vez más limitados, que las cargas sociales suben sin cesar y los impuestos lo absorben todo, que se acuerden entonces de que en nuestros días, aun sin obligación legal, debemos estar preparados para tales sacrificios por espíritu de justicia y de caridad cristianas y que la ley no hace, en gran parte, sino precisar estos deberes cristianos y urgir su ejecución».

VIII. *LA COMPETENCIA DEL ESTADO* [142]

Según nuestra concepción, los poderes del Estado nacen de las exigencias del bien común; este principio se aplica igualmente a los problemas de la organización y de la distribución de la propiedad. Ahora bien, en un caso concreto, las exigencias del bien común dependen de las circunstancias, que se modifican constantemente. Desde entonces, el Estado debe adaptarse paulatinamente a la evolución de la realidad social. En tiempos de carestía, nadie le negará el poder de reglamentar rigurosa y equitativamente el racionamiento de los artículos necesarios. En tiempos de guerra tendrá el derecho, con miras al bien común, de proceder a requisas y a expropiaciones que no se justificarían en tiempos normales.

La competencia del Estado se extiende tanto al derecho de propiedad como al uso que se hace de la misma, la propiedad como de-

[142] Véanse las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno;* el *Código social*, núms. 104-110; VON NELL-BREUNING, o. c.; GILISSEN, o. c.

recho personal y como función social. Esto no da pie a ninguna divergencia entre los autores católicos. Sólo hay discusión sobre la motivación y extensión de la ingerencia del Estado. Resumamos las tesis generalmente admitidas en esta materia.

1. El Estado y el derecho de propiedad privada

Como este derecho se deriva de la naturaleza, el Estado no puede abolirlo. Al contrario, en la organización del régimen concreto de la propiedad, deberá considerar la naturaleza como el fundamento designado por Dios del orden social y del mantenimiento de los derechos personales.

Mas el derecho natural exige determinaciones ulteriores, cuyo conjunto constituirá, en una civilización dada, el régimen de los bienes. El Estado tiene competencia para establecer este régimen, tanto por su legislación como por sus instituciones. Nótese que el estatuto jurídico de la propiedad no debe concebirse como un orden estático inmutable, sino que debe inspirarse en las exigencias del bien común y adaptarse a las condiciones cambiantes de la realidad social. En ciertos momentos, el bien común puede exigir una restricción del derecho de propiedad privada: así la nacionalización de una u otra industria puede recomendarse en ciertos casos. Asimismo el Estado está en el derecho de imponer un estatuto jurídico especial a ciertas empresas o sustraer ciertos productos del mercado libre, reservándolos para los armamentos. Pero, en general, su intervención deberá más bien tender a la extensión que a la restricción del derecho de propiedad privada, de suerte que el régimen de bienes corresponda más directamente al destino universal de los bienes terrenos.

2. El Estado y la apropiación de los bienes

Como vimos, el derecho natural prevé dos títulos originarios que justifican la adquisición de la propiedad: la ocupación de un bien sin dueño *(occupatio)* y el trabajo *(specificatio)*. Corresponde, sin duda ninguna, al Estado el determinar en concreto las condiciones en que se puede hacer valer estos títulos. Actualmente la producción supone, de ordinario, el concurso de varios factores: naturaleza, trabajo dirigente, trabajo de ejecución y organización social. El Estado puede intervenir para impedir una repartición injusta entre estos diferentes factores. Así; puede prescribir bajo una u otra forma la participación en los beneficios.

Sin tocar el derecho de sucesión, sobre todo en línea directa, el Estado puede reglamentar la transmisión hereditaria de los bienes. Por

otra parte, el Código civil se ha preocupado, desde siglos atrás, de fijar las condiciones en las que los bienes pasan de un propietario a otro por donación, venta, etc.

3. El Estado y el ejercicio del derecho de propiedad

Nadie negará al Estado el derecho de imponer restricciones o de gravar con obligaciones el ejercicio del derecho de propiedad, no solamente para prevenir y castigar los abusos, sino también para mejor satisfacer las necesidades de la colectividad. Consciente de su derecho, se ocupa el Estado del régimen de la propiedad para adaptarla a su función social: así, puede ordenar la parcelación de tierras incultas [143], reglamentar los depósitos de la banca, etc. Toda la política fiscal, social y económica de los estados modernos parte del principio de que la propiedad privada, que es un derecho personal, tiene que cumplir a su vez una función social, y que el propietario privado, en el ejercicio de su derecho y en el uso de sus bienes, debe tener en cuenta los intereses de la comunidad, de los que el Estado es guardián.

4. El Estado y la distribución social de los bienes

El Estado debe tender, en conformidad con las normas de la justicia distributiva, a una repartición equitativa de la renta nacional entre todos los miembros y entre todas las clases de la nación; tiene el deber de impedir una concentración excesiva de la propiedad mediante impuestos directos o indirectos, eventualmente incluso con expropiaciones indemnizadas convenientemente.

Como dijo Pío XII, «la política social y económica de lo por venir, la actividad ordenadora del Estado, de los municipios, de los institutos profesionales, no podrán conseguir permanentemente su alto fin — la verdadera fecundidad de la vida social y el normal rendimiento de la economía nacional —, sino respetando y tutelando la función vital de la propiedad privada en su valor personal y social. Cuando la distribución de la propiedad es un obstáculo a este fin — lo cual no es originado siempre ni necesariamente por la extensión del patrimonio privado —, el Estado, en interés del bien común, puede intervenir para regular su uso, o también, si no se puede proveer justamente de otro modo, decretar la expropiación mediante la conveniente indemnización» [144].

---

[143] Carta de monseñor MONTINI a la 13 Semana social de España, 24 de abril de 1953.

[144] Pío XII, Radiomensaje, 1 de septiembre de 1944, C. E. D., p. 307, n.º 14.

No es quimérico, evidentemente, el peligro de que el Estado moderno haga uso de su poder para minar directa o indirectamente el derecho de propiedad y perseguir, bajo el influjo de las tendencias colectivistas y con el pretexto de justicia social, una nivelación de rentas y de fortunas. Semejante política sería nefasta: la nivelación se haría por lo bajo y tendría, como consecuencia, paralizar la actividad económica y disminuir el nivel de vida. Por esto toda intervención del Estado debe estar justificada por los imperativos del bien común y la autoridad pública debe responder ante los representantes de la nación. «He ahí por qué el sapientísimo León XIII declaraba que el Estado no tiene derecho de gravar la propiedad privada con tal exceso de cargas e impuestos que llegue casi a aniquilarla: *Siendo el derecho de la propiedad privada debido a la misma naturaleza y no efecto de las leyes humanas, el Estado no puede abolirlo, sino tan sólo moderar su uso y armonizarlo con el bien común (Rerum Novarum*, n.° 37). Al conciliar así la propiedad con las exigencias del bien general, la autoridad pública no se muestra enemiga de los propietarios, antes bien les presta un apoyo eficaz, porque de este modo impide seriamente que la posesión privada de los bienes produzca intolerables perjuicios y se prepare su propia ruina, habiendo sido otorgada por el Autor providentísimo de la naturaleza para subsidio de la vida humana. Esa acción no destruye la propiedad privada, sino que la defiende; no debilita el dominio privado, sino que lo fortalece» [145].

La evolución de la vida social presupone en realidad la socialización de la propiedad: de una parte, el propietario ve reducirse cada día más la libre disposición de sus bienes por y en favor de la comunidad. El aspecto social de la propiedad se ve cada vez más acentuado. De otra parte, presenciamos una más amplia difusión de la propiedad, de conformidad al fundamental destino de los bienes [146].

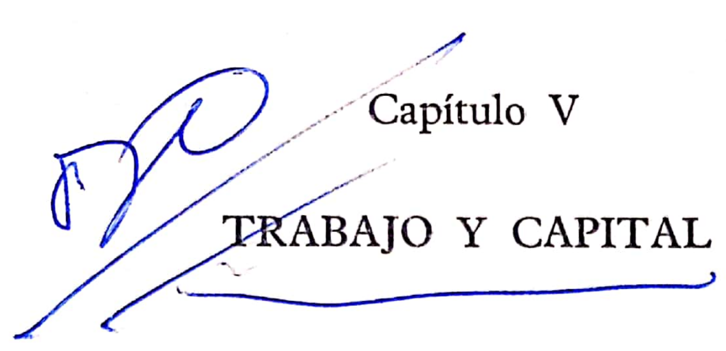
BIBLIOGRAFÍA

BORNE E., *La propriété et son évolution, Semaines sociales de France*, XXXII sesión, 1945, pp. 67-85.
BURGHARDT A., *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus, Vom Abfindungslohn zum Miteigentum*, Munich 1955.
Código social. París [4]1948 (trad. esp., Santander 1954).
Colec. *Économie et humanisme, propriété et communauté*, París 1947.
DE SOUSBERCHE L., S. I., *Propriété "de droit naturel". Thèse néoscolastique et Tradition scolastique*, en "Nouvelle revue théologique", t. 72 (1950), pp. 580-607.

[145] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 400, n.° 18.

[146] BEGO P., *La socialisation de la vie contemporaine*, Semana social de Francia 1947, pp. 57-66; KOENIG R., *Sociologie in deze tijd*, Amsterdam 1952, pp. 49-56; BERGHARDT, o. c., pp. 103-111.

DESQUEYRAT A., *La propriété, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être*, París 1939.
GILISEN Dr. J.-H., *Eigendomsrecht en Eigendomsplichten*, Tilburgo 1946.
GOUNARD R., *La propriété dans la doctrine et dans l'histoire*, París 1943.
HORVATH, ALEXANDER, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929.
JANSSEN L., *La propriété, le régime des biens dans la civilisation occidentale*, París 1953.
MOUNIER E., *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, París 1936.
RENARD R.-G., O. P., *L'Église et la question sociale*, París 1937.
SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 66, y los comentarios, e. o. de la edición de C. SPICQ, *La Justice*, t. II, París 1947, correspondiente a esta parte de la *Suma Teológica*.
TONNEAU J., *Propriété*, en el *Dictionaire de Théologie catholique*, t. XIII, col. 757-846.
VERDIER, CARDENAL, *Problemes sociaux, réponses chrétiennes*, París 1939.
Les Semaines sociales de France de 1945 (Toulouse) y de 1952 (Dijon).
Eigentum in Arbeiterhand, Munich 1954.
AZPIAZU J., *El derecho de propiedad*, Madrid 1930.
PALACIO, *Enquiridión sobre la propiedad*, Madrid 1935.
GALLEGOS J. M., *Un aspecto del orden cristiano. Aprecio y distribución de las riquezas*, México.
IX Semana Social de España, Madrid 1949, *Hacia una más justa distribución de la riqueza*.
BELLOC H., *The servile state* (trad. esp.: *El Estado servil*, Buenos Aires 1945).



Capítulo V

TRABAJO Y CAPITAL

El problema de la propiedad, y en particular de su difusión, guarda estrecha relación con el de la retribución del trabajo, constituida actualmente por el salario. «¿De dónde pueden ahorrar algo para adelante quienes no tienen otra cosa que su trabajo para atender al alimento y demás necesidades de la vida, sino del precio de su trabajo y viviendo con parquedad?» (Pío XI, *Quadragesimo Anno,* cf. C.E.D., p. 404, n.º 28). Solamente una participación mayor en las riquezas producidas, bajo la forma de salario más elevado o de participación en los beneficios, permitirá a los proletarios el acceso a la propiedad.

Ningún dominio de la doctrina social católica ha conocido tan rápida evolución, a partir de la *Rerum Novarum,* como el de la justa retribución del trabajo o, ampliando la cuestión, el de las relaciones entre trabajo y capital.

León XIII exigió como salario mínimo justo un salario suficiente para el mantenimiento del obrero y, al menos implícitamente, el de su familia. Actualmente, en los países de progreso social, la retribución del trabajo al obrero, debida en justicia, comprende además de los subsidios familiares los seguros sociales e incluso, con frecuencia, otras ventajas.

Cuando la teoría del justo salario parecía estar codificada y puesta en práctica, he ahí que, por singular paradoja, el régimen del salario es cada vez más discutido: se abren nuevas perspectivas, se habla de superación del salario en el cuadro de un vasto plan de reforma social, especialmente de las llamadas reformas de estructura [1].

Estas reformas intentan regular institucionalmente las relaciones entre el trabajo y el capital, sobre la base del reconocimiento de la valoración humana y personal del trabajo y del trabajador.

---

[1] Pío XI, *Quadragesimo Anno,* C. E. D., p. 407, n.º 35. Cf. también DAUPHIN-MEUNIER A., *La doctrine économique de l'Église,* pp. 187-188.

Se trata, pues, de «reforma social» *(Sozialreform)* y no solamente de «política social» *(Sozialpolitik)*, puesto que hay que reformar, modificar las bases y las propias estructuras del régimen social presente, lo que supone que se ha de llegar, también, a una modificación en las relaciones con la propiedad.

Aquí se manifiesta la diferencia entre «reforma social» y «política social». Ésta deja intacto el régimen en vigor, particularmente el régimen del capitalismo y del salariado, corrigiéndolo o mejorándolo (salario más elevado, menos duración de las horas de trabajo, etc.). La reforma social modifica radicalmente el régimen que la política social se contenta en enmendar y adaptar.

Ambas tendencias nacieron ya en el origen del problema social actual: ambas se hallan igualmente en las corrientes del pensamiento socialista como también en las escuelas de la doctrina social católica. El marxismo quiere la abolición del régimen capitalista para cambiarlo por un régimen colectivista; en cambio, el socialismo reformista, sin renunciar a este último objetivo, intenta corregir las cosas dentro del mismo régimen a fin de que vaya evolucionando hacia una sociedad socialista. En las filas católicas éstos fueron los que en el siglo XIX se les llamó los «románticos sociales» y eran los que deseaban volver a la sociedad corporativa de la Edad Media; los partidarios de la organización profesional que pueden ampararse en las directrices de Pío XI en su *Quadragesimo Anno* y quieren suprimir el antagonismo de clases por medio de la colaboración organizada de las profesiones: es un programa de reforma social. De otra parte, precediendo y siguiendo las directrices de León XIII en la *Rerum Novarum*, los católicos sociales de fines del siglo XIX y de pricnpios del XX dedicaron todas sus energías, generosas y fecundas, a la política social y lograron alcanzar gran parte de las realizaciones sociales de este tiempo.

Si admitimos que existen estas dos corrientes, no hay motivo para oponer una a la otra; la política social, de seguir adelante, ha de llegar a la reforma social. Al modificar constantemente la casa que uno habita, llega a modificar su estructura y plan. Es por esto que la política social de nuestros días se convierte en reforma social. Se afirma que el salario anual garantizado, adoptado en los Estados Unidos, interesa a los mismos fundamentos del salariado. La organización profesional, la cogestión, la participación en los beneficios y la copropiedad, representan, en el sentido verdadero de la palabra, una reforma del régimen capitalista.

En este capítulo vamos a examinar sucesivamente:

1. — Los principios que conciernen a las relaciones entre el capital y el trabajo.

2. — Los esfuerzos que se han realizado con miras a corregir el régimen en vigor, por las realizaciones de la política social. Se trata

de las correcciones introducidas en el régimen del salariado, principalmente las realizadas en vista a un más justo salario.

3. — Las tendencias actuales de «rebasar el salario» y, de un modo más completo, las reformas de la estructura.

I. *RELACIONES ENTRE TRABAJO Y CAPITAL* [2]

La economía clásica enumera como factores de la produción el capital y el trabajo; los economistas modernos añaden la organización, que, de hecho, se deriva del trabajo. Éste, considerado en toda su amplitud como trabajo de invención, organización y ejecución, es, sin duda, la «causa principal», en el sentido escolástico de la palabra. El capital, económicamente hablando, es decir las materias primas, las máquinas y las instalaciones son ya fruto de producciones anteriores y entran en una producción ulterior como causa material e instrumental, diría la Escuela. Contribuye, de un modo real y eficaz a la producción, tanto más cuanto la producción es racionalizada y el progreso técnico exige agentes mecánicos. Nadie niega ya, en este siglo de industrialización y de racionalización, la necesidad, utilidad y poder de producción del capital. Tampoco niega nadie la necesidad de una estrecha asociación entre el trabajo y el capital, tomado en este sentido. Un régimen colectivista como el de la Rusia soviética o un régimen capitalista como el de los Estados Unidos, intentan promover esta asociación para alcanzar el mayor rendimiento posible.

La discusión entre los diferentes regímenes recae sobre los problemas siguientes:

1. — ¿A quién revierte la propiedad de los bienes de producción o del capital?

2. — Una vez admitida la propiedad privada de estos bienes, ¿cómo debe hacerse la repartición de las riquezas producidas entre el trabajo y el capital?

3. — También se plantea actualmente el problema de cómo asociar el trabajo a la dirección y administración de la producción.

1. — *Frente a las tendencias colectivistas, la Iglesia mantiene el principio de la propiedad privada de los bienes de producción y, en consecuencia, también de la empresa privada; frente a la idea marxista de la lucha de clases, mantiene el principio de la colaboración entre el trabajo y el capital.*

Es inútil extendernos aquí sobre la tesis colectivista propuesta por el socialismo en general y por el marxismo en particular. Reclama la socialización del capital o de los bienes de producción. Lo que es

[2] Estas nociones se hallan explicadas en el *Código social*, núms. 93-100.

producto del trabajo colectivo y debe servir al interés colectivo sólo puede ser propiedad colectiva. La apropiación privada de los bienes de producción, tal como existe en el sistema capitalista, da al propietario poder, no solamente sobre estos bienes, sino además sobre los trabajadores que contrate para explotarlos; este poder capitalista acarrea la explotación y la alineación de los trabajadores; conduce necesariamente a la lucha de clases; únicamente cesará con la abolición de las clases dentro del régimen colectivista [3].

Ya vimos cómo León XIII, en su encíclica *Rerum Novarum*, justificó la propiedad privada de los bienes de producción. Salvo en determinados bienes e industrias, en que la nacionalización puede ser defendible, la Iglesia mantiene su preferencia por un régimen de propiedad privada, fundamento de la libertad personal, de la iniciativa privada y de progreso social. Por los mismos motivos y con miras también a una prosperidad mayor mantenemos nuestra preferencia por la empresa libre mejor que por la empresa socializada [4].

Este régimen no implica necesariamente, como se ha dicho, la lucha de clases. Trabajo y capital no son, en principio, opuestos y antagónicos. Tienen intereses comunes y su solidaridad es la condición de su bienestar recíproco. Si el obrero suministra al patrón su fuerza de trabajo, éste, a su vez, le ofrece la posibilidad de trabajar y de ganarse su vida. «El error capital en la cuestión presente es creer que las dos clases son enemigas por naturaleza, como si la naturaleza hubiera armado a los ricos y a los pobres para que se combatieran mutuamente en un duelo obstinado. Decir que la verdad se encuentra en la doctrina absolutamente opuesta es una afirmación irracional y falsa.

»Así como en el cuerpo humano los diversos miembros se ajustan entre sí dando como resultado cierta moderada disposición que podríamos llamar simetría, del mismo modo la naturaleza ha cuidado de que en la sociedad civil dichas dos clases hayan de armonizarse concordes entre sí, correspondiéndose oportunamente para lograr el equilibrio. Una clase tiene absoluta necesidad de la otra: ni el capital puede existir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. La concordia engendra la hermosura y el orden de las cosas; por lo contrario, de una lucha perpetua necesariamente ha de surgir la confusión y la barbarie. Ahora bien: para acabar con la lucha, cortando hasta sus raíces mismas, el cristianismo tiene una fuerza exuberante y maravillosa» [5].

---

[3] Cf. cap. IX de este mismo libro, donde se hallan expuestas las corrientes socialistas. También, VAN OVERBERGH C.: a) *Le marxisme, critique de ses huit caractères fondamentaux*, Bruselas 1950; b) *Karl Marx, critique de sa guerre des classes*, Bruselas 1952.

[4] Cf. supra, p. 209. Léase *L'Entreprise privée, Cycle d'études patronales*, Tilburgo 1948.

[5] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., p. 359, n.° 15.

Pío XI repite esta misma idea en su *Quadragesimo Anno*: «De donde resulta que fuera del caso en que alguno aplicara su esfuerzo a un objeto que le perteneciera, el trabajo del uno y el capital del otro deben asociarse entre sí, puesto que el uno nada puede sin el concurso del otro. Así lo entendía León XIII cuando escribía: "No puede haber capital sin trabajo ni trabajo sin capital"» [6].

2. — *¿Cómo debe hacerse, en un régimen de propiedad privada, la repartición de las riquezas producidas entre el trabajo y el capital?* Con brevedad responde Pío XI a esta pregunta: El resultado de la colaboración entre el trabajo y el capital no puede revertir, de una manera exclusiva, ni a uno ni a otro. Ni al capital exclusivamente, como lo quería el liberalismo manchesteriano, cuando apenas daba a los obreros con qué poder vivir y dejaba a los capitalistas todos los beneficios. Tampoco al trabajo: éste tiene, a su vez, pretensiones injustificadas cuando quiere atribuir al Estado o socializar todos los medios de producción, como pretende el socialismo, o, según otra teoría errónea, cuando pretende que todo lo que se produce o rinde, hecha la deducción de lo que exigen la amortización y la reconstitución del capital, pertenece con todo derecho a los trabajadores [7]. Fue la teoría de los que condenaban toda ganancia que no viniera del trabajo, y, por consiguiente, todo interés del capital. Así los partidarios de la escuela radical austríaca, A. Orel, J. Ude, etc. [8].

La Iglesia no acepta ninguna de estas dos soluciones extremas; es partidaria de una equitativa repartición de los bienes «por medio de la propiedad privada» (Pío XI, *Quadragesimo Anno*), y, en consecuencia, por la apropiación personal de los bienes. El principal director de esta repartición es el bien común, y, en consecuencia, la justicia social, la virtud propia del bien común. En efecto, «para obtener enteramente o al menos con la posible perfección el fin señalado por Dios, no sirve cualquier distribución de bienes y riquezas entre los hombres. Por lo mismo que las riquezas incesantemente aumentadas por el progreso económico y social deben distribuirse entre las personas y clases, de manera que quede a salvo aquella común utilidad de todos, alabada por León XIII, o, por decirlo en otras palabras, para que se conserve íntegro el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohibe que una clase excluya a la otra de la participación de los beneficios. Violan esta ley no sólo la clase de los ricos, cuando, libres de cuidados en la abundancia de su fortuna piensan que el justo orden de las cosas está en que todo rinda para ellos y nada llegue al obrero, sino también la clase de los proletarios cuando, vehementemente enfurecidos por la violación de la justicia y excesiva-

---

[6] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 401, n.° 21.

[7] Pío XI, C.E.D., p. 402, 23-25.

[8] Cf., cap. II.

mente dispuestos a reclamar por cualquier medio el único derecho que ellos reconocen, el suyo, todo lo quieren para sí por ser producto de sus manos; por esto, y no por otra causa, impugnan y pretenden abolir la propiedad, así como los intereses y rentas que no sean adquiridos mediante el trabajo, sin reparar a qué especie pertenecen o qué oficio desempeñan en la convivencia humana» [9].

«Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponda; y hágase que la distribución de los bienes creados se corrija y se conforme con las normas del bien común o de la justicia social; porque cualquier persona sensata ve cuán grave daño trae consigo la actual distribución de bienes por el enorme contraste entre unos pocos riquísimos y los innumerables necesitados» [10].

En estas palabras del Santo Padre sólo encontramos normas generales, susceptibles de aplicaciones diversas al dominio concreto de la remuneración del trabajo.

Por el hecho mismo de que los trabajadores y empleados se dedican a una tarea común, se ha creado entre ellos, abstracción hecha de no importa cuál régimen jurídico, una comunidad de trabajo y de intereses, una solidaridad de hecho, que la sociología de la empresa pone cada vez más de relieve. Participando en el esfuerzo común, ambas partes pueden reclamar en derecho una parte del producto de tal esfuerzo, proporcionado a su respectiva contribución.

¿Cómo determinar esta parte? ¿Cómo repartir el producto que corresponde al trabajo y el que corresponde al capital ?

II. *LA REMUNERACIÓN DEL TRABAJO*

En teoría hay dos sistemas posibles para reglamentar las relaciones entre el capital y el trabajo: 1.° El *contrato de sociedad (contractus societatis)*, por el que las dos partes convienen en partir los beneficios y cargar ambas a dos con los riesgos de la empresa. La ley reconoce este contrato de sociedad y le ha dado formas jurídicas, tales como la sociedad colectiva, la sociedad en comandita simple y, sobre todo, la sociedad cooperativa. Incluso en el capitalismo privado existe este régimen aunque se encuentre, más bien, en estado de excepción. 2.° El *contrato de salario (contractus salarii)*, que garantiza al trabajador, como remuneración de su trabajo, una retribución cierta, inmediata y determinada de antemano, pero que deja al propietario de los capitales la autoridad, dirección, los riesgos y los beneficios de la empresa.

[9] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 402-405, n.° 25.
[10] Ibid., p. 403, n.° 25.

No nos detendremos en el desarrollo histórico de la remuneración del trabajo en los siglos precedentes [11]. Nos limitaremos a la época contemporánea —la del capitalismo—, en que predomina el contrato de salariado.

En esta época se ha intentado, ante todo, corregir y mejorar los salarios; no se piensa, pues, en una reforma radical del sistema capitalista, sino en las correcciones de este sistema. Es lo que se llama política social. Esta política social se presenta de tres maneras: obras patronales, acción sindical e intervención del Estado. El socialismo marxista, soñando con la caída y la abolición del sistema capitalista, no ha tomado parte, en su primera fase, en esta política, que fue en casi su totalidad obra de los socialcristianos; a partir de 1900, el socialismo reformista, prefiriendo las conquistas inmediatas a las promesas lejanas y teniendo parte en el poder de muchos países, impulsó esta política social. Actualmente ya no se piensa sólo en una mejora del salario, sino en la introducción de un sistema de asociación que sobrepasaría el salario. Esto significa, pues, una *reforma* del sistema capitalista (los alemanes lo llaman «Sozialreform»), en lugar de una *corrección* del sistema («Sozialpolitik»).

Examinemos detenidamente la evolución de estas dos tendencias en la doctrina social de la Iglesia.

A) El salariado

1. Noción y legitimidad

El régimen capitalista está fundamentalmente caracterizado por la separación entre el capital y el trabajo. Estos dos factores se ponen en relación mediante el contrato de trabajo, por el que el propietario contrata al obrero. Este contrato de trabajo implica, de ordinario, el contrato de salario. El trabajador se compromete a poner el trabajo bajo la autoridad, dirección y vigilancia de un patrono, mediante un salario, es decir, una retribución cierta, inmediata y determinada de antemano [12].

Este contrato, aunque implique cierta dependencia del trabajador respecto del patrono, no es, en sí mismo, injusto ni ilícito, cuando respeta las normas de la justicia en la fijación de las condiciones de trabajo y de su remuneración. En todas las relaciones humanas encontramos, en efecto, relaciones de autoridad y de sumisión. Al proscribir toda autoridad de la vida social se desemboca en la anarquía total. También la Iglesia admite el salario. León XIII, en *Rerum Novarum*, se

[11] Cf. a este propósito las obras de historia económica. Pueden encontrarse algunas indicaciones en ROCHA M., *Travail et salaire à travers la Scolastique*, París 1933, y en DAUPHIN-MEUNIER A., *La doctrine économique de l'Église*, pp. 173-174.
[12] FALLON F., S. I., *Principe d'économie sociale*, Lovaina 1944, p. 257.

esforzó por establecer las normas del salario justo. Si el régimen de salariado fuera radicalmente inicuo, ningún salario podría ser justo. También Pío XI afirma que «los que condenan el contrato de trabajo como injusto por naturaleza y dicen que, por esa razón, ha de sustituirse por el contrato de sociedad, hablan un lenguaje insostenible e injurian gravemente a Nuestro predecesor, cuya encíclica no sólo admite el salario, sino aun se extiende largamente explicando las normas de justicia que han de regirlo» [13].

El salariado no puede ser, pues, condenado como injusto o como indigno del hombre. Pero, para ser justo, debe garantizar al trabajador condiciones humanas de trabajo y, en primer término, una justa remuneración de su trabajo.

2. Salario justo

El contrato de trabajo comprende toda una serie de deberes y de derechos recíprocos que aquí no podemos estudiar a fondo [14]. Mas, sin duda alguna, el problema del salario ha sido el punto crucial de la cuestión obrera desde hace un siglo, y el origen de la mayor parte de los conflictos sociales.

En este orden se verifica una considerable evolución de nuestra doctrina social, evolución que, partiendo de un mismo principio, conduce a conclusiones más avanzadas y extiende las exigencias de la justicia, limitando a su vez el terreno de la caridad [15].

El padre Rutten ha trazado esta evolución de la manera siguiente:

«Primera etapa: teoría del salario mercancía; tipos de salarios exclusivamente determinados por la ley de la oferta y la demanda: intervención de la caridad pública o privada para suplir la insuficiencia de los salarios.

»Segunda etapa: protesta enérgica de los católicos sociales contra una teoría tachada por ellos de anticristiana, y contra un régimen que ellos califican de inhumano.

»Tercera etapa: condenación en 1891, por León XIII, de la teoría del salario-mercancía; aprobación solemne del movimiento sindical cristiano, que se esforzó, desde los primeros años de su existencia, en hacer triunfar la tesis del salario familiar; exposición de una doctrina que a los ojos de todos los católicos sociales contiene la justificación de esta tesis.

[13] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 404, n.º 29.

[14] Cf. a este propósito los moralistas católicos y obras especiales: DEVOLDER, N., O. F. M.: a) *De Ethiek van de arbeid*, Lovaina 1942, pp. 210-274; b) *Arbeid en economische orde*, Amberes 1946, pp. 266 y ss. HAESSLE, J., *Le travail*, París 1933. LECLERCQ, J., *Leçons de Droit naturel*, IV *Les Droits individuels*, 2.ª parte, *Travail, Propriété*, Namur 1937. SHIELDS, B.-F., *The Labour Contract*, Londres 1936.

[15] Cf. nuestro opúsculo *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952, y HERING, H., O. P., *Charité d'hier, Justice d'aujourd'hui* en *Miscellanea in honorem Arthur Janssen*, t. I, pp. 309-328.

»Cuarta etapa: confirmación explícita por Pío XI, en 1930 (encíclica *Casti Connubii* sobre el matrimonio cristiano) y en 1931, de la doctrina del salario familiar e indicación del camino por el que se debe avanzar para acercarse cada vez más a un orden social más fraternalmente cristiano, con la introducción en el contrato del salario de elementos tomados del contrato de sociedad.

»Notemos, por último, que el Papa no dice en ninguna parte que esta cuarta etapa será necesariamente, ni aun probablemente, la última» [16]. El padre Rutten escribió esta página en 1932, al poco de aparecer la encíclica *Quadragesimo Anno*. Los debates actuales sobre las reformas de estructura demuestran su clara visión.

Intentaremos explicar sucintamente las fases de esta evolución:

a) *Teoría liberal del salario.*

Excluye todo principio moral de la remuneración del trabajo; éste es considerado y apreciado como agente de la producción y su remuneración se halla determinada por la ley económica de la oferta y la demanda. El contrato de trabajo es legítimo desde el momento en que respeta la libertad de las partes contratantes.

Esta teoría no tiene en cuenta el aspecto y valor humanos del trabajo ni el hecho de que casi siempre el trabajo es la fuente única de los ingresos necesarios para la subsistencia. Pierde de vista que la libertad del trabajador, que sólo dispone de su fuerza de trabajo para vivir, es puramente teórica; no tiene más opción que aceptar el salario que se le ofrece o morir de hambre. Además, esta teoría desconoce la finalidad propia de la economía, que es el servicio del hombre y de las necesidades humanas, y las exigencias del orden social humano. La historia social del siglo XIX evidencia a qué escandalosos abusos conduce esta teoría.

Es totalmente inadmisible la teoría que fija el salario según el coste de producción del trabajo. El trabajador debe recibir, según esta teoría, lo que le hace falta para reparar sus fuerzas de trabajo; el hombre es tratado como una máquina que hay que mantener. Falta aquí por completo una concepción moral y humana del trabajo.

Estas teorías liberales se basan unilateralmente sobre el principio de la libertad. Mas este principio no es suficiente para establecer el justo salario, como lo prueba León XIII en su *Rerum Novarum*.

«Dícese que la cuantía del salario se ha de precisar por el libre consentimiento de las partes, de tal suerte que el patrono, una vez pagado el salario concertado, ya ha cumplido su deber, sin venir obligado a nada más. Tan sólo cuando, o el patrono no pague íntegro el salario, o el obrero no rinda todo el trabajo ajustado, se comete

[16] RUTTEN, G.-C., O. P., *La Doctrine sociale de l'Église*, Lieja 1932, p. 140, trad. esp. cit.

una injusticia: y tan sólo en estos casos y para tutelar tales derechos, pero no por otras razones, es lícita la intervención del Estado.

»Argumento es éste que no aceptará fácilmente quien juzgare con equidad, porque no es cabal en todos sus elementos, pues le falta alguna consideración de gran importancia. El trabajo es la actividad humana ordenada a proveer a las necesidades de la vida y de modo especial, a la proia conservación: *con el sudor de tu frente comerás el pan* (Gen 3, 19). Por lo tanto, el trabajo en el hombre tiene como impresos por la naturaleza dos caracteres: el de ser *personal*, porque la fuerza con que trabaja es inherente a la persona, y es completamente propia de quien la ejercita y en provecho de quien fue dada; luego, el de ser *necesario*, porque el fruto del trabajo sirve al hombre para mantener su vida —manutención que es un inexcusable deber impuesto por la misma naturaleza—. Si, pues, se atiende a solo el aspecto de la *personalidad*, es cierto que puede el obrero pactar un salario que sea inferior al justo, porque, al ofrecer él voluntariamente su trabajo, por su propia voluntad puede también contentarse con un modesto salario, y hasta renunciar plenamente a él. Pero muy de otro modo se ha de pensar cuando, además de la *personalidad*, se considere la *necesidad*— dos cosas lógicamente distintas, pero inseparables en realidad—. La verdad es que el conservarse en la vida es un deber al que nadie puede faltar sin culpa suya. Síguese por necesaria consecuencia el derecho a procurarse los medios para sustentarse, que de hecho, en la gente pobre, quedan reducidos al salario del propio trabajo.

»Y así, aun admitiendo que el patrono y el obrero formen por un consentimiento mutuo un pacto, y señalen concretamente la cuantía del salario, es cierto que siempre entra allí un elemento de justicia natural, anterior y superior a la libre voluntad de los contrayentes, y que exige que la cantidad del salario no ha de ser inferior al mantenimiento del obrero, con tal que sea frugal y de buenas costumbres. Si él, obligado por la necesidad, o por miedo a lo peor, acepta pactos más duros, que hayan de ser aceptados —se quiera o no se quiera— como impuestos por el propietario o el empresario, ello es tanto como someterse a una violencia contra la que se revuelve la justicia» [17].

b) *La doctrina social cristiana del salario.*

Jamás en nuestra doctrina personalista cristiana ha sido el hombre valorado como una máquina ni su trabajo como una mercancía. Tampoco ha reducido jamás el problema de la remuneración del trabajo a un puro problema económico, aun reconociendo la importancia de este aspecto. Es un problema de orden moral, y, en primer término, de justicia estricta o conmutativa, que exige, en virtud del principio

[17] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 369-370, n.° 36.

de la equivalencia de las prestaciones, una igualdad perfecta entre el trabajo hecho y su retribución.

Mas, ¿cómo determinar esta equivalencia? ¿Cómo determinar el valor del trabajo *in concreto?* En su teoría del valor del trabajo, K. Marx apela a una medida puramente cuantitativa: el tiempo medio requerido para la producción de las fuerzas del trabajo. Contra sus teorías anteriores, Marx estableció, pues, una evaluación puramente económica del trabajo, que coincide con la teoría liberal.

Los moralistas católicos han buscado una medida, no en una ley del mercado económico, sino de la *communis aestimatio*, es decir, en la estimación hecha y aceptada por la comunidad. Mientras la comunidad estuvo regida por los principios cristianos, como sucedió en ciertos períodos de la Edad Media, esta estimación ofrecía garantías morales de justicia y de equidad; por otra parte, las corporaciones velaban para que se respetaran estos principios. De hecho, los obreros de la Edad Media conocieron una reglamentación de trabajo que el proletariado de los siglos XIX y XX puede envidiar [18]. Pero cuando las ideas cristianas fueron reemplazadas en la vida social por concepciones liberales y materialistas, y cuando la economía, en lugar de tender a la satisfacción de las necesidades, sirvió, en primer término, para asegurar los beneficios, la estimación común se redujo, con frecuencia, a la ley de la oferta y de la demanda. La misma fórmula que expresaba antes un criterio de orden moral sólo tuvo entonces un sentido económico. La estimación común en la cristiandad estaba dominada por los principios cristianos; en una sociedad liberal, resultaba simplemente del juego libre de las fuerzas económicas. La tradición de la Iglesia, sin embargo, no da lugar a ninguna duda: según la doctrina de la teología escolástica, el salario fijado por la estimación común debe cubrir al menos los gastos de mantenimiento del trabajador; ciertos autores escolásticos reclamaban ya, en estricta justicia, un salario familiar. Y en San Bernardino de Siena (1380-1444) vemos el problema de la participación en los beneficios [19].

Frente al mundo liberal de su tiempo y de los católicos liberales, la escuela de Angers y los pensadores sociales católicos del siglo XIX renuevan y amplían esta doctrina tradicional. Ketteler lucha en Alemania por un salario más elevado que debe bastar para el mantenimiento de una familia [20]; mas el ideal que le obsesiona y cuya realización intensa ya allá por los años 1860 es el de un régimen de cooperativas de producción, en el que los obreros tendrán la propiedad y participación en los beneficios [21]. En Austria es el discípulo de Ket-

[18] Cf. e. o. DAUPHIN-MEUNIER, o. c. p. 173-174.
[19] Cf. ROCHA, M., *Travail et salaire à travers la Scolastique*, París 1933.
[20] En su discurso de Offenbach, el 25 de julio de 1869, del que ya citamos algunas páginas anteriormente, p. 56.
[21] KETTELER, *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (1864).

teler, el barón K. von Vogelsang, fundador y animador de la «Freie Vereinigung Katholischer Sozialpolitiker» (Asociación libre de hombres político-sociales católicos). La primera de las tesis formuladas por la Asociación en su reunión del castillo de Haid, en 1883, trató del contrato del trabajo y la segunda del salario justo. Reclaman, como salario mínimo, un salario que permita al obrero dotado de una fuerza media, trabajando el tiempo normal y sin extralimitarse, ganar su propia subsistencia y la de su familia, y constituir ciertas reservas para los períodos de paro.

He aquí el texto de su resolución:

«El aumento del salario encuentra su justa medida en lo que el trabajador aporta y rinde. Veamos cuáles son los principales elementos de apreciación:

»1. — El tiempo, la fuerza, la habilidad y la inteligencia que exige el trabajo pedido;

»2. — La experiencia adquirida y la destreza del obrero, en razón a su importancia dentro el trabajo pedido.

»3. — La responsabilidad eventual que incumbre al obrero.

»4. — El daño causado a la salud o a la vida del obrero por el trabajo pedido.

»Así considerado, el salario ha de asegurar al obrero, por una cantidad normal de trabajo, sin desperdicio excesivo de tiempo o de fuerzas, todos los deseables medios de existencia (teniendo igualmente en cuenta a una familia) y además una cantidad más o menos importante de ahorro, en previsión a los tiempos de paro forzoso.

»La mayor o menor prosperidad de los negocios, al igual que otras circunstancias, pueden motivar y justificar las oscilaciones en la elevación o disminución de los medios de existencia y de ahorro» [22].

En Francia, A. de Mun, al frente de los «católicos sociales», refuta la teoría liberal del salario y exige una remuneración del trabajo suficiente para el mantenimiento del trabajador y de su familia. Este salario debe ser objeto de un contrato entre los patronos y los trabajadores. Con energía rechaza De Mun la idea de que la libertad es suficiente para fundamentar un contrato legítimo. «La libertad, decía, no consiste en un derecho teórico, sino en la posibilidad de ejercerlo. Ahora bien, el poder de ser libre en un régimen que pone al obrero a merced de la oferta y la demanda, que lo entrega a él, a su mujer y a sus hijos, a todos los rigores de una concurrencia sin medida, que no impone al uso que de él y de los suyos quiere hacerse otro límite que el interés de los que lo emplean; el poder de ser libre en tales condiciones, cuando la necesidad de la subsistencia apremia y no permite esperar, elegir o dudar, digo que el obrero no tiene tal libertad y que, por tanto, no es libre» [23].

[22] Cf. VILLAIN, *L'Enseignement social de l'Église*, t. II, p. 114.
[23] *Discours*, t. IV, p. 71. Citado por DAUPHIN-MEUNIER, o. c., pp. 177-178.

También el consejo de estudios de la Obra de los círculos católicos de obreros formuló, ya en 1882, la siguiente propuesta:

«En nombre de la justicia, el contrato del trabajo ha de procurar al obrero los medios para satisfacer las condiciones de una vida honesta, según su estado.

»Estas condiciones son: posibilidad para el obrero de fundar y poseer un hogar, donde poder educar su familia según su estado; la ascensión profesional dentro de su orden; posibilidad del ahorro en previsión de los malos tiempos, paro forzoso, accidentes, enfermedades, etc.» [24].

En Bélgica la escuela de Lieja, y sobre todo su ilustre jefe, el abate Pottier, defienden esta misma idea. En el Congreso de Lieja, habla éste de «la legitimidad de las reivindicaciones obreras» [25]. Reclama, en virtud de la justicia propiamente dicha, un salario que garantice al obrero una existencia digna; presenta la tesis de que el valor intrínseco del trabajo debe equivaler a los gastos del mantenimiento de la familia obrera [26]. Años después irá todavía más lejos: prevé el reemplazamiento progresivo del salariado obrero por el régimen de sociedad: participación de beneficios, accionariado obrero, cooperativas de producción y, por tanto, también de cogestión. Con Ketteler, Pottier es uno de los precursores de las reformas sociales actuales [27].

Todas estas corrientes se juntan en la Unión de Friburgo, que se reúne bajo la presidencia de monseñor Mermillod entre 1884 y 1891 y cuyos trabajos, como es sabido, contribuyeron eficazmente a la preparación de *Rerum Novarum*. La reunión de 1886 fue consagrada al problema del salario; las tesis presentadas por el padre Lehmkuhl, S. I., fueron aprobadas. El texto se titula: «¿Cómo se puede fijar el salario mínimo que debe concederse al trabajador so pena de violar las leyes de la justicia?» He aquí la respuesta: «El salario mínimo se calcula inmediatamente en conformidad con la estimación general del valor efectivo del trabajo humano, mientras dicha estimación no esté basada sobre el abuso o explotación de la miseria de las clases obreras. Cuan-

[24] VILLAIN, o. c., p. 113.
[25] Cf. *Rapports du Congrès des Oeuvres sociales à Liège*, 1890, y DEFOURNY, M., *Les Congrés catholiques en Belgique*. Lovaina 1908.
[26] La tesis de Pottier en el congreso de Lieja de 1890 corresponde a la de la Unión de Friburgo en 1886; también un miembro eminente de esta Unión, el conde KUEFSTEIN, la defendió igual que otros católicos sociales, A. DE MUN y el marqués de LA TOUR DU PIN. También fue defendida en una carta del cardenal Manning dirigida al congreso. La escuela de los católicos liberales, o escuela de Angers (Claude JANNET, el abate ONCLAIR) defendió la otra tesis: el salario debe corresponder al trabajo, no a las necesidades.
LEÓN XIII reunirá sobre este punto la tesis de Friburgo y de Lieja.
[27] Cf. las obras de POTTIER: a) *De Iure et Iustitia*, Lieja 1900; b) *La Morale catholique et les questions sociales d'aujourd'hui*, Charleroi 1920-1921. Sobre este autor, véase: *Mgr. Pottier, Hommage de ses amis Liégeois*, Bruselas 1924, y LEGRAND, G., *Les grands courants de la sociologie catholique à l'heure présente*, París 1927, pp. 65 y siguientes.

do el patrono no emplea al obrero por caridad, en circunstancias en que el trabajo de este último le reporta sólo un beneficio muy poco remunerador, semejante consideración siempre debe presidir los contratos entre patronos y obreros. Mediatamente, el salario mínimo debe reglamentarse según las necesidades del obrero para su subsistencia y no debe, por consiguiente, ser inferior al presupuesto necesario del obrero en circunstancias normales para subvenir a los gastos de su mantenimiento y el de su familia» [28]. La tesis es clara: con anterioridad a todo convenio positivo, reclama la justicia un salario equivalente al valor efectivo del trabajo (el principio de la equivalencia de las prestaciones). Mediatamente se calcula este salario sobre los gastos de subsistencia del obrero (salario vital) y de su familia (salario familiar absoluto).

Encontramos esta tesis en la mayoría de los teólogos de esta época, concretamente en Liberatore [29], Waffelaert [30], Vermeersch [31].

c) *«Rerum Novarum» y el problema de los salarios* [32].

León XIII concedió una importancia capital al problema del salario: le consagró un pasaje que se hizo clásico en su encíclica *Rerum Novarum* [33]. Resumimos su pensamiento:

1. — León XIII condena sin apelación las teorías individualistas del siglo último, según las cuales «una vez pagado el salario libremente convenido, el patrono cumple con todos los compromisos y no está obligado a nada más». Esta teoría omite un aspecto importante del problema, a saber, que para la mayoría de los trabajadores la remuneración de su trabajo es la fuente única de su subsistencia. «Si sólo se mira el trabajo desde el lado personal, no hay duda de que no está en las manos del obrero restringir caprichosamente la tabla del salario... Mas otra cosa es si al carácter de personalidad se le añade el de necesidad... Conservar la existencia es un deber impuesto a todos los hombres, al que no puede sustraerse impunemente. De este deber nace necesariamente el derecho de procurar las cosas necesarias para la subsistencia y que el pobre sólo puede procurarse con el salario de su trabajo.

»Que el patrono y el obrero hagan, pues, tantos y tales convenios como les pluguiere, que estén de acuerdo concretamente sobre la cantidad del salario: por encima de su libre voluntad, hay una justicia

[28] MASSARD, C., *L'Oeuvre sociale du cardinal Mermillod*, Lovaina 1914, y GUITTON, G., *1891, une date dans l'histoire des travailleurs*, París 1930, p. 35.
[29] *Principes d'économie politique*, París ² 1899, p. 369.
[30] *Animadversiones quaedam de iusta mercede*, en «Collationes Brugenses», t. VI, pp. 15-23, 1901.
[31] *Quaestiones de Iustitia*, Brujas 1901.
[32] Cf. RUTTEN, G.-C., o. c., pp. 113 y ss.; HAESSLE, J., *Le Travail*, pp. 255 y ss., y nuestra obra: *De grote Keure van de sociale orde, Rerum Novarum*, pp. 96, 119-132.
[33] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 369-370, n.º 36. Todos los textos citados están tomados de este pasaje.

natural más elevada y anterior, a saber, que el salario no debe ser insuficiente para que pueda subsistir el obrero sobrio y honesto...»

2. — Insiste León XIII en el aspecto moral del problema, el cual, aunque ligado a las condiciones económicas, se halla ante todo regido, como convenio libre entre hombres, por los principios morales y, especialmente, por la justicia estricta o conmutativa que exige la equivalencia perfecta entre las prestaciones.

No pensó León XIII un solo momento en poner en duda la legitimidad del salario como tal.

3. — Para ser justo, el salario «no debe ser insuficiente para que pueda subsistir el obrero sobrio y honesto». Esta subsistencia no comprende solamente lo indispensable para el mantenimiento de la vida — un mínimum fisiológico —, sino también todo lo que precisa el obrero para llevar una existencia digna del hombre. «El salario debe ser suficiente para permitir al obrero participar de los bienes de la civilización y para asegurarle una existencia digna del hombre». Su trabajo debe procurarle, no solamente el *necessarium vitae*, sino además el *necessarium personae*, es decir, un nivel de vida conforme a su condición. Ésta — no hay que olvidarlo — siempre debe comprender al menos lo que es propio de la naturaleza humana» [34].

4. — Esta subsistencia ¿comprende también la manutención de la familia del obrero? En otras palabras, el salario mínimo debido en justicia al obrero adulto debe corresponder a los gastos de manutención de una familia normal, lo que se ha convenido en llamar un salario familiar absoluto. Los defensores del salario familiar han pretendido que este salario está contenido en la encíclica *Rerum Novarum*, no bajo la forma de una conclusión formal, sino en las premisas de las cuales se desprende lógicamente [35].

Efectivamente, en otros pasajes de su encíclica, León XIII considera siempre «al obrero y a su familia». Para comprender que no trataba explícitamente del salario familiar, conviene recordar:

1) que en esta encíclica, de fecha de 1891, el Papa quiso subrayar los más flagrantes abusos y fijar un salario mínimo; 2) que en aquella época el problema del salario familiar no estaba fijado explícitamente; en efecto, por varias razones, la desigualdad entre la situación de las familias numerosas y las otras no existía en aquel entonces; la limitación de los nacimientos no había entrado en las costumbres; por otra parte, la excesiva mortalidad infantil impedía entonces la formación de familias numerosas; en la mayoría de los pueblos no había la obligación escolar; en cambio, en muchos países existía aún el abuso del trabajo de los menores, los cuales, desde su más tierna edad llevaban un salario a sus familias. Desde principios

[34] HAESSLE, J., o. c., p. 263.
[35] RUTTEN, G.-C., o. c., p. 119.

del siglo XX esta situación cambia por completo: el control de los nacimientos crea una desigualdad económica muy notable entre las familias numerosas y las que no lo son y estas últimas resultan ser las que determinan el nivel de vida y de necesidades; los progresos de la medicina y de la higiene combaten con eficacia el azote de la mortalidad infantil; la obligación escolar y la prolongación de la escolaridad aumentan sin cesar los dispendios de la educación de los hijos [36]. Por todos estos motivos las familias numerosas se encuentran con unas cargas crecientes que no corresponden a los ingresos producidos por el trabajo, lo que ha motivado el problema del salario familiar o de los recursos familiares y, en un plano mayor, el de la política familiar.

No obstante, puede afirmarse que *Rerum Novarum* exige de una forma implícita el salario familiar como justo salario, y que esta demanda es consecuencia, desde luego, de los principios expuestos por León XIII. Damos los argumentos que lo prueban:

«*Primer argumento:* enseña el Papa que el salario debe permitir al obrero sobrio y honesto proveer a su subsistencia. Mas uno de sus elementos esenciales es precisamente el mantenimiento de una familia, pues no se puede negar que la creación de un hogar constituye una de las necesidades naturales del hombre. El obrero, tal como se nos presenta en la realidad, no es el individuo aislado, sino el "hombre-pareja". Ahora bien, el obrero no dispone de otros recursos para mantener un hogar que su salario, sobre todo en los doce o quince primeros años de matrimonio. La mujer está entonces absorbida por la educación de sus hijos, entonces pequeños, y no puede contarse con un salario suplementario que sólo podrá ganar la madre de familia yendo a trabajar fuera de su casa, desatendiendo su hogar y sus hijos. Una madre de familia obligada, en virtud de un compromiso santo, a velar por el bien de su marido y de sus hijos no tiene derecho a contraer un segundo contrato que la pone en la imposibilidad de cumplir con las obligaciones del primero...

»*Segundo argumento:* desde el momento que se admite que el fin y la razón de ser del trabajo humano es que pueda vivir el trabajador, está claro que en la fijación de la tabla de su salario no puede hacerse caso omiso de las necesidades de la inmensa mayoría de los que tienen cargas de familia. Este argumento sólo difiere del primero en que toma como punto de partida, no las necesidades del trabajador, sino la naturaleza misma del trabajo humano.

»*Tercer argumento:* si el patrono debe mantener y renovar las máquinas y las instalaciones, con mayor razón debe tener la misma preocupación cuando se trata de su personal obrero. Sería inadmisible que el patrono fuera menos previsor para los instrumentos animados

[36] BELTRAO P. C., S. I., *Vers une politique de bien-être familial. Eléments d'une normative économique et sociale de la politique familiale*, Lovaina 1954 (pro manuscripto).

de la producción que para el instrumento inanimado, la maquinaria de su taller. Pues únicamente en la familia y para ella el obrero se mantiene y se perpetúa.

»*Cuarto argumento:* este cuarto argumento no nos parece desprovisto de valor demostrativo, aunque no lo encontremos en los autores. León XIII enseña que el obrero no goza de la holgura a que debe aspirar si la suficiencia de hoy está constantemente emponzoñada por la inseguridad del mañana. Quiere que el obrero "siga el consejo que parece darle la misma naturaleza", que pueda, "con prudentes ahorros, conseguir un pequeño remanente que un día le permita adquirir un modesto patrimonio". Pero reconoce, al mismo tiempo, que el obrero no puede pensar en ahorrar antes de haber cubierto sus necesidades y las de su familia: "El obrero que reciba un salario suficiente para cubrir holgadamente sus necesidades y las de su familia, pondrá esmero y diligencia, si es prudente, en economizar". No puede hablarse de economizar, según el parecer del Papa, antes de haber cubierto por el salario sus necesidades y *las de su familia.* Y, sin embargo, el obrero tiene el derecho y el deber de ahorrar, puesto que éste es el único medio de amoldarse al "consejo que parece darle la naturaleza misma"» [37].

5. — Un último argumento: en *Rerum Novarum,* León XIII se une, como hemos visto, a la tesis de los católicos sociales con referencia al justo salario, y especialmente a las proposiciones formuladas en la Unión de Friburgo y en el Congreso de Lieja. Tales proposiciones están completamente en favor del salario familiar. Además, en la encíclica *Casti Connubii,* Pío XI interpreta en igual sentido el pensamiento de León XIII.

d) *Evolución de la teoría del salario justo entre «Rerum Novarum» y «Quadragesimo Anno».*

La enseñanza de León XIII fue, al decir de Pío XI, tan noble y elevada, que espíritus apocados temieron subir a tales alturas...(*Quadragesimo Anno*). Dio ocasión a discusiones que versaron sobre tres puntos: *a*) El salario familiar absoluto ¿es debido en estricta justicia, o en virtud de la caridad, o en virtud de la justicia social? *b*) ¿Cómo asegurar los recursos de las familias numerosas, puesto que el salario familiar absoluto se calcula solamente sobre las necesidades de una familia poco numerosa? *c*) Algunos pusieron en duda la legitimidad del salario en cuanto tal.

En la segunda parte de *Quadragesimo Anno,* responde Pío XI a estas dudas y puntualiza la doctrina católica del salario justo:

Se puede comprobar después de *Rerum Novarum* que la unanimidad moral de los teólogos reconoce el salario familiar absoluto como

[37] RUTTEN, o. c., pp. 119-122.

el salario mínimo debido en estricta justicia [38]. Las familias numerosas deben hallar un suplemento de recursos en la caridad [39] o en el procedimiento recientemente descubierto de los subsidios familiares, exigidos por el bien común y, en consecuencia, por la justicia social. Cuando la ley o los contratos de trabajo prevén ventajas para los obreros, éstos tienen un derecho estricto y aquéllos se convierten entonces en objeto de justicia estricta.

En la encíclica consagrada al matrimonio cristiano *Casti Connubii* (31 de diciembre de 1930), Pío XI consagró explícitamente esta doctrina: «...hay que trabajar con todo empeño a fin de que la sociedad civil, como sabiamente dispuso Nuestro predecesor León XIII (encíclica *Rerum Novarum*), establezca un régimen económico y social en el que los padres de familia puedan ganar y procurarse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos, según las diversas condiciones sociales y locales, *pues el que trabaja merece su recompensa* (Lc 10, 7). Negar ésta o disminuirla más de lo debido es gran injusticia y, según las Sagradas Escrituras, un grandísimo pecado (cf. Deut 24, 14-15), como tampoco es lícito establecer salarios tan mezquinos que, atendidas las circunstancias y los tiempos, no sean suficientes para alimentar a la familia».

En su encíclica *Quadragesimo Anno*, Pío XI hace una exposición completa del problema (C.E.D., p. 404-407, n.os 29-34). Comienza por señalar «el profundo error de los que declaran esencialmente injusto el contrato de prestación de trabajo y pretenden que es preciso sustituirlo por un contrato de sociedad». Pero añade inmediatamente el Papa: «Nos estimamos, sin embargo, más apropiado a las condiciones presentes de la vida social templar algún tanto, en la medida de lo posible, el contrato de trabajo con elementos tomados del contrato de sociedad...». Siguiendo a León XIII, hace notar que la determinación de la tasa justa de salario no se reduce a una, sino a muchas consideraciones. En efecto, de la misma manera que la propiedad, el trabajo, sobre todo el que se cede al servicio de otro, presenta, juntamente con su carácter personal o individual, un aspecto social que conviene no perder de vista... Si se tiene en cuenta este doble aspecto personal y social, intervienen tres criterios en la fijación del salario justo:

1. *La subsistencia del obrero y de su familia.*

Sin duda los otros miembros de la familia, cada uno según sus fuerzas, deben contribuir a su mantenimiento; mas esto no se puede

[38] GOUGNARD A., *Le problème du juste salaire*, en «La Vie diocésaine» 1923, pp. 421-449, 501-528, 589-649.

[39] En nombre del congreso católico de Malinas de 1891, el cardenal GOOSSENS consultó a Roma si el patrono que paga un salario suficiente para el personal sustento, pero no por el de su familia, comete pecado; el cardenal ZIGLIARA respondió: no peca contra la justicia, pero sí contra la caridad.

hacer con detrimento de los valores esenciales del hogar. El trabajo de los niños y de la madre de familia, necesario por lo reducido del salario paterno, constituye un abuso nefasto que es preciso hacer desaparecer a toda costa... La justicia social exige que sin dilación se dicten reformas que garanticen al obrero adulto un salario suficiente para hacer frente a las cargas normales del matrimonio. Además, «conviene rendir justo homenaje a la iniciativa de los que, con prudentes y atinados proyectos, han elaborado diversas fórmulas destinadas, bien a proporcionar la remuneración de las cargas familiares, de tal manera que el acrecentamiento de las mismas se vea acompañado de una subida paralela del salario, bien a hacer frente, llegada la ocasión, a las necesidades extraordinarias».

2. *Las necesidades de la empresa y de aquellos que asumen la dirección de la misma.*

En tiempos de crisis, los trabajadores deberán contentarse con un salario más modesto, a menos que la situación de déficit de la empresa sea consecuencia de la indolencia o negligencia de los que la dirigen.

«Si no se logra conjurar la crisis, se planteará luego la cuestión de si conviene mantener la empresa o si hace falta proveer de alguna otra manera al interés de la mano de obra...»

3. *Necesidades de la economía general.*

Debe tenderse en la medida de lo posible a eliminar el paro. Ahora bien, esto depende, en gran parte, de la escala de los salarios. Salarios excesivamente altos o excesivamente bajos provocan el paro: los salarios excesivamente altos, porque hacen subir el precio y disminuir el consumo, y ello obliga a reemplazar las fuerzas humanas por máquinas; los salarios excesivamente bajos, porque disminuyen el poder de adquisición.

Es preciso, por lo tanto, realizar una política de salarios que ofrezca al mayor número posible de trabajadores el medio de contratar sus servicios y de procurarse por este medio todos los elementos de una honesta subsistencia. Este resultado se verá asimismo favorecido por una correspondencia razonable entre las diferentes categorías de salarios, y, consecuentemente, una correspondencia razonable entre los precios de los diversos productos de la actividad económica, agrícola, industrial, etc. Esta feliz proporción entre los salarios de las diferentes categorías de trabajadores y los precios de los diversos sectores económicos favorece el intercambio y la compensación entre ellos y refuerza su cohesión recíproca.

3. Correcciones y mejoras del salariado

a) *El salario diferencial.*

Gracias a la acción sindical que opone al monopolio del capital el monopolio del trabajo, gracias también a la influencia cada día más fuerte de la idea de la justicia social y de las normas morales, la política social ha realizado progresivamente mejoras notables en la vida de los trabajadores: disminución de las horas de trabajo (antes, de 48 horas semanales; ahora, de 45, 42 e incluso 40 horas), abolición del trabajo de los menores, vacaciones pagadas, seguros contra las enfermedades y accidentes, pensiones para la vejez, etc.

Para darse perfecta cuenta del aumento de los salarios, que sigue siendo el principal objetivo de la política social, hay que tener en cuenta todas sus conquistas: en efecto, por un trabajo de una duración mucho más corta, el trabajador percibe ahora un salario no solamente igual, sino muy superior al que ganaba un trabajador del siglo anterior con un trabajo de una semana de 72, léase 84 horas.

La preocupación más urgente de la política social ha sido la de procurar un salario mínimo, o sea el salario suficiente para el sostenimiento del trabajador (salario vital).

Sin embargo, el salario mínimo no es siempre un salario justo; como hemos visto, el obrero adulto tiene un derecho estricto a un salario familiar absoluto; además, en virtud del principio de la equivalencia y, por lo tanto, de la justicia estricta, el salario ha de corresponder a la suma y a la calidad del trabajo realizado. «A cada cual según sus méritos». Un trabajo más difícil, más pesado o más peligroso, requiere, pues, un salario más elevado, como quedó establecido en las tesis de Haid. En nuestros días, la tendencia de relacionar la remuneración del trabajo a la productividad es general. La aplicación del aforismo «A cada cual según sus méritos» conduce a las tasas y baremos de salarios diferenciales, para lo cual existen varios métodos: el sistema de primas, el sistema de Schueller, que preconiza una proporción constante entre el volumen global de la producción y la suma total de los salarios (salario-producción) [40], o bien otros sistemas [41]. El salario de productividad puede estar calculado sobre las prestaciones individuales o sobre las de un grupo de trabajo, cuando la empresa está dividida en distintas secciones, como recomienda H. Dubreuil [42]; este salario de productividad puede también establecerce sobre la producción completa de la empresa.

El salario de productividad encuentra en nuestros días unánime acogida, tanto en los medios industriales como en los medios obreros: estimula la producción, une y refuerza la comunidad de intereses en la empresa; corresponde a las demandas de la justicia y, en la práctica, se presta a un cálculo relativamente fácil. En los Estados Unidos, los empleados y los trabajadores firman contratos colectivos que prevén un aumento progresivo de salarios sujeto a un aumento proporcional de la producción; en Bélgica, ambas partes se pusieron de acuerdo mediante un protocolo de productividad, firmado en fecha 5 de mayo de 1954.

El principio de equivalencia: «a cada cual según sus méritos», no basta para asegurar una vida decente. Primero, no asegura el sostenimiento de los que no pueden trabajar: los enfermos, los ancianos, los pequeños, los sin trabajo. Y necesita precisiones para fijar un salario mínimo al trabajador. Acude entonces a otro principio, el principio de la subsistencia: «a cada cual según sus necesidades». Este principio sirvió primero para fijar el nivel del salario exigido para el sostenimiento del trabajador, luego para el de la familia. Para defender el poder adquisitivo del salario, se han relacionado las tasas de los salarios con el índice de los precios al detall (escala móvil del salario). Se acudió a este principio para conceder subsidios familiares a las familias numerosas, indemnizaciones a los sin trabajo y a cuantos no puedan llegar a subsistir con su propio trabajo. Algunos, como Burghardt, hablan aquí del salario social; se trata más bien de seguridad social, como veremos luego; ahora no nos encontramos en el terreno de la justicia conmutativa, sino en el terreno de la justicia distributiva.

Otra de las cosas que caracterizan las aspiraciones de nuestra época es la tendencia, no solamente a los recursos suficientes, sino a los recursos estables. Los funcionarios gozan de la estabilidad de su empleo; los empleados también, pero de una forma más limitada. Los obreros reclaman cada día más y más un salario garantizado de una cierta duración (una semana, un mes; en los Estados Unidos algunas industrias han adoptado el salario garantizado anual). Estas aspiraciones se combinan con nuevas disminuciones del tiempo de trabajo, y todo ello impulsa a una producción más intensiva y a una mecanización más extendida y, por consiguiente, nuevas eliminaciones del trabajo humano.

Por lo tanto, el principal problema del porvenir será el de los ocios y su utilización, y no el problema del trabajo.

---

[40] SCHOELLER E.: a) *La révolution de l'économie*, París 1941; b) *Du salaire-subsistence au salaire-production*; c) *Vers une économie proportionnelle*, París 1947. Léase también la colección de estudios publicados bajo el título: *Travail et salaire*, 1943, pp. 124 y ss.

[41] DUBOIS A., DURREUIL H., e. o. *Vers un salaire humain*, París 1948. Existe también un resumen de los distintos sistemas de salario diferencial en BLARDONE G., e. o. *Initiation économique et sociale*, París 1954, pp. 92-103.

[42] DUBREUIL H., *Le travail et la civilisation*, *Les cahiers de l'actualité économique*, «Revue économique internationale», 2.º año, n.º 5, Ginebra 1946.

En suma, en los países de progreso social, los salarios han, pues, aumentando de una manera absoluta y relativa [43], o sea más que las otras formas de ingresos; por ejemplo, más que los intereses del capital. Lo que ha disminuido es la distancia entre el nivel de vida de las clases sociales. En general, son los salarios más bajos los que han tenido los mayores aumentos: los de los trabajadores no calificados y los de las obreras. La política sindical es, en efecto, la que más se ha preocupado de estas categorías de obreros. Pero podríamos también preguntar si este nivel de los salarios no ha contribuido a disminuir entre los trabajadores las ansias para obtener una formación profesional y llegar a ser obreros calificados.

El aumento de los recursos de la clase obrera ha provocado el aumento de las necesidades y modificaciones importantes en la manera de vivir: se han acercado al estilo de la vida burguesa (vestidos, habitación, placeres, democratización de la enseñanza, etc.): ahora asistimos a un fenómeno de nivelación o, mejor, de acercamiento entre las clases sociales. Estos aumentos han estimulado también el ahorro y la compra de bienes de uso duradero (casa) y también de bienes de producción.

b) *Los subsidios familiares.*

El salario familiar absoluto, requerido en virtud de la justicia estricta, se calcula sobre el tipo de familia corriente, sobre la «familia media» en el sentido sociológico de la palabra, o sea la familia que cuenta con un número medio de hijos. En muchos países, este número resulta muy bajo a causa de la práctica generalizada de la limitación de nacimientos [44]. El nivel de vida de las clases sociales viene determinado por la mayoría de los miembros de estas clases. Las familias cuyo número de hijos supera este término medio se encuentran socialmente desclasificadas y sufren penalidades.

Así se plantea el problema de los recursos para las familias numerosas. Para ayudarles, se ha inventado el sistema de subsidios familiares, repartidos por las cajas de compensación, que son sostenidas

[43] Con referencia a Bélgica esto resulta evidente vistos los estudios efectuados por NEYRINCK M., *De lonen in België sedert 1846*, Lovaina 1943, y los de DE FALLEUR R., *Les rémunérations des salariés* (1948-1953), Bruselas 1955.

[44] Según el censo de 1947, en Bélgica, un 56,54 % de las familias no tenían ningún hijo; el 21'63 % tenían uno y el 11,66 % dos a su cargo. No había más que un 10,17 % con más de dos hijos a mantener.

Según los datos de la Caja mutua nacional de subsidios familiares en el ejercicio de 1954, un 52,9 % entre los asalariados y un 46 % entre los no asalariados no tenían más que un hijo beneficiario; un 23,3 % de los asalariados y un 29,2 % entre los no asalariados tenían dos hijos; un 10,9 % de los asalariados y un 13,6% de los no asalariados tenían tres hijos.

La notable disminución del bienestar de las familias numerosas fue puesta a la luz por la encuesta del profesor JACQUEMIJNS, *Mode de vie des ouvriers* (1948-1949), 1950, y por los informes del *Congrès de la Ligue des travailleurs chrétiens* de 1955 y de la *Ligue des familles nombreuses* del mismo año.

con las cuotas de los patronos y a veces por subvenciones de los poderes públicos. Las cuotas patronales son calculadas según un porcentaje de los salarios pagados.

Esta institución reparte ingeniosamente la carga financiera de los subsidios entre todos los patronos afiliados a las cajas de compensación y grava las cargas de su empresa. La iniciativa se atribuye generalmente a E. Romanet y al sindicato patronal de constructores metalúrgicos de Grenoble, que fundaron la primera caja de subsidios familiares en Grenoble en abril de 1918. Pero otros se les habían adelantado en este camino, como, por ejemplo, Léon Harmel, que desde 1891 había creado en sus fábricas de Val-au-Bois un suplemento familiar del salario [45].

La iniciativa de Romanet alcanzó un gran éxito, primero en Francia, después en Bélgica, y, además, los patronos de distintos sectores se afiliaron a las cajas de compensación; el Estado hizo obligatoria la afiliación para los proveedores; luego aplicó el sistema a sus propios funcionarios; en fin, hizo obligatorios los subsidios familiares, primero en favor de los asalariados y después para los no asalariados [46].

¿Ha de considerarse el subsidio familiar como una parte del salario? Parece que no, porque de buen principio se conceden también a los no asalariados. Hay que considerarlo como una ayuda, concedida por la comunidad profesional o nacional a los que aseguran el porvenir por la educación de las generaciones futuras; esta ayuda está fundada en la justicia social, en tanto que es una exigencia del bien común [47].

Para que sean realmente eficaces, estos auxilios han de compensar las cargas siempre crecientes de una familia; es muy conveniente que uno de los subsidios esté reservado a la madre de familia [48]. Pío XI rindió homenaje, como hemos visto, a la iniciativa de aquellos que idearon distintas fórmulas dirigidas a proporcionar recursos a las cargas familiares.

Si una política de fomento de la natalidad se limita a estimular los nacimientos por medio de los subsidios familiares, una auténtica política familiar va más lejos aún: supone también los préstamos prenupciales, las primas de natalidad, las exoneraciones fiscales, los subsidios para la compra o alquiler de una habitación decente, las bolsas de estudios, etc. [49]. El mejor ejemplo de política familiar lo da

[45] GUITTON G., *La vie ardente et féconde de Léon Harmel*, París 1941, p. 148: BELTRAO P.-C., *Vers une politique de bien-être familial*, t. I, pp. 161-167.

[46] HENRY J.-F., *Les allocations familiales et la protection de la famille ouvrière*, en «Travail et salaire», pp. 59-68, y especialmente FALLON V., *Les allocations familiales en Belgique et en France*, Lovaina 1926.

[47] FALLON V., *La rétribution du travailleur*, en *Miscellanea Vermeersch*, t. II, pp. 283-292, Roma 1935.

[48] *Código Social*, n.os 45 y 152; OETER F., *Familienpolitik*, Stuttgart 1954.

[49] *Código familiar*, en *Códigos de Malinas*, Sal Terrae, Santander 1954.

Francia [50]. Todas estas medidas tienden a proporcionar a una familia numerosa unas condiciones de vida similares a las de otras familias de igual clase social y a asegurarle, en todo caso, un mínimo de vida.

Esta política se sumó, especialmente desde la segunda guerra mundial, a una más amplia política de seguridad social, cuyo principal objetivo es el de procurar a todos un mínimo decente de vida.

c) *Los seguros sociales* [51].

Ningún sistema de remuneración de trabajo puede, de una manera eficaz, resguardar al trabajador de todos los riesgos y vicisitudes de la vida: la enfermedad, los accidentes, el paro, la vejez, la muerte prematura y aun las cargas de familia superiores a las normales.

Estos riesgos están desigualmente repartidos entre los individuos, pero se presentan en la masa con tal frecuencia y regularidad que pueden evaluarse matemáticamente. Se puede, pues, calcular globalmente los gastos que de ellos se desprenden y repartirlos entre todos. Es el principio de todos los seguros. También de los seguros sociales.

En el pasado las víctimas de estos riesgos debían apelar, por lo general, a la beneficencia, aun cuando en la Edad Media ya se conocieron instituciones de seguros mutuos contra la enfermedad.

En los años más sombríos del siglo XIX existían mutualidades de este género entre los trabajadores: con frecuencia constituían las primeras bases de la organización obrera de aquel entonces. Los poderes públicos los alentaban concediéndoles el reconocimiento oficial y subsidios. Actualmente su evolución es de doble sentido: *a*) el régimen de seguro libre cede al seguro obligatorio; *b*) los seguros cubren riesgos más numerosos en capas de población más extensas y aseguran ventajas más sustanciales.

Entre las dos guerras mundiales se extendió sobremanera la idea de la seguridad social *(social security)*. En los Estados Unidos la Social Security Act fue votada en 1935; entró en vigor el 1 de enero de 1937; y sufrió profundas modificaciones en 1939. Por ellas se introduce el seguro obligatorio contra la vejez y el paro. La Carta del Atlántico, afirmada el 14 de agosto de 1941 por Roosevelt y Churchill, contiene igualmente la idea de la seguridad social; especialmente de la liberación de la miseria e inseguridad. Sir William Beveridge expuso esta misma idea en Inglaterra en su famoso informe del 20 de noviembre de 1942 *Social Insurance and Allied Services*. Varios países, especialmente Bélgica, han creado, después de la segunda guerra, un sistema de seguridad social.

---

[50] BELTRAO, o. c., pp. 334-335.

[51] VAN RIJN Mr. Dr. A. A., *Sociale Zekerheid*, Amsterdam 1947; ARES R. P., *Qu'est-ce que la sécurité sociale?*, Relaciones de las Semanas sociales del Canadá, 29.ª sesión, Montreal 1952, y las relaciones de la 23 Semana social de Italia, Bolonia 1949; ACHINGER H., *Soziale Sicherheit, Eine historischsoziologische Untersuchung neuer Hilfsmethoden*, Stuttgart 1953.

El fin de los seguros sociales es asegurar a los hombres, en todas las circunstancias de la vida, un mínimo de recursos. Se distinguen de la beneficencia y del patronato en el sentido de que garantizan a los beneficiarios un derecho estricto, fundado en sus propias cotizaciones. Se les añade con frecuencia subsidios del Estado y cuotas patronales; el sistema presenta entonces un doble aspecto: de previsión social por el seguro y de ayuda.

Si los seguros sociales quieren mantener en todas las circunstancias a sus beneficiarios, en un nivel de vida decente, sus ventajas deben compensar, en lo posible, las expensas ocasionadas por enfermedad, accidentes, etc. Un régimen de seguros sociales no se concibe, pues, sin la constitución de enormes reservas de capital y sin una administración muy sana.

Estas instituciones de previsión y de solidaridad sociales responden evidentemente a las aspiraciones de la Iglesia. Elogia León XIII en *Rerum Novarum* estas obras, propias «para prestar los necesarios auxilios a los indigentes y para tratar de unir a las dos clases. Tales son las sociedades de socorros mutuos, los múltiples sistemas privados para hacer efectivo el seguro —en beneficio del mismo obrero, o de la orfandad de su mujer e hijos— cuando suceda lo inesperado, cuando la debilidad fuere extrema, o cuando ocurriere algún accidente...» [52]. Pertenece al Estado animar y sostener la iniciativa privada en esta materia, como lo declara expresamente León XIII. Por su lado Pío XI, en *Divini Redemptoris*, enumera los seguros sociales entre los postulados de la justicia social. «No se puede decir que se haya satisfecho a la justicia social si los obreros no tienen asegurado su propio sustento y el de sus familias con un salario proporcionado a este fin; si no se les facilita la ocasión de adquirir alguna modesta fortuna, previniendo así la plaga del pauperismo universal; si no se toman precauciones en su favor, con seguros públicos y privados para el tiempo de vejez, de enfermedad o de paro» [53]. Cuando estos seguros sociales han sido establecidos por la ley o en virtud del contrato de trabajo, a los obreros les asiste un derecho estricto sobre sus ventajas. Este derecho forma parte del salario mínimo al que tiene derecho el obrero, como lo reconoció la Unión de Malinas [54]. Añade ésta: «El régimen legal de seguros sociales tiende también a implantarse. Es necesario que se generalice...»

Este generalización de seguros presenta también sus peligros: disminución del sentido de responsabilidad y de previsión personales; extensión desmesurada de las funciones del Estado, que parece creerse llamado a convertirse progresivamente en un Estado-providencia. Lord Beveridge lo ha hecho notar a propósito de la total eliminación del

---

[52] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, P. C., C.E.D., p. 371, n.° 38.

[53] PÍO XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.° 52.

[54] *Código social*, n.° 151.

paro, pero su observación tiene alcance general: la política de seguridad social es una aventura, porque el Estado no es nunca completamente dueño de los acontecimientos y porque los efectos de las medidas que toma son difícilmente previsibles [55]. Es de temer asimismo que el Estado, haciendo obligatorio el seguro, quiera imponer además el organismo asegurador. Si podemos admitir el principio de los seguros obligatorios, debemos reivindicar al mismo tiempo la libertad del organismo y los servicios del seguro. La Unión de Malinas ha precisado esta posición: «...sería de desear que, admitiendo el principio de la pluralidad de cajas, deje a los que a ellas están sujetos la posibilidad de inscribirse en las cajas que prefieran (profesionales o no). En todo caso, si el Estado juzga necesario imponer la filiación de todos los asociados a una caja única, debe hacerlo de manera que esta filiación no les impida dirigirse a los servicios sociales o sanitarios que prefieran» [56]. En este orden, como en otros, el pluralismo es la salvaguarda de la libertad personal contra las tendencias totalitarias de la vida pública actual [57].

En muchos documentos recientes, Pío XII nos pone en guardia contra un régimen de seguros sociales que tanto atentarían a la libertad de la persona humana como a la autonomía legítima de la familia. El Papa deplora especialmente el esfuerzo de aquellos que querrían en el terreno económico o social hacerlo recaer todo sobre la sociedad, inclusive la dirección y la seguridad de su existencia. «...Estos hombres no son más que unas simples ruedas en los distintos organismos sociales; no son hombres libres capaces de asumir o aceptar una parte de responsabilidad en los negocios públicos» [58].

Tal seguridad socializada representa también una amenaza para la familia: «Ahora bien; con gran frecuencia por los labios de los hombres revolotea esta palabra: "seguridad social". Si ello vale tanto como decir que la seguridad haya de deberse a la sociedad, mucho tememos, venerables Hermanos, que el matrimonio y la familia sufran detrimento. ¿Qué clase de detrimento? Tememos no sólo que la sociedad civil acometa cosas ajenas a su misión, sino también que languidezcan el sentido de la vida cristiana y aun la ordenación toda de la vida, y que hasta lleguen a extinguirse. Con tal palabra se propagan los postulados maltusianos; con tal palabra se trata de violar no sólo otros derechos de la personalidad humana o siquiera su ejercicio, sino

[55] DURAND P., *Politique contemporaine de la sécurité sociale*, París 1956.
[56] *Código social*, n.° 152, b.
[57] Cf. las relaciones de la 38.ª Semana social de Francia, Montpellier 1951, *Santé et Société*, y especialmente las ponencias de FOLLIET J., *Sécurité et responsabilité*, y de PEYSSARD L., *Les problèmes de la santé dirigée*; las relaciones de la 23.ª Semana social de los católicos italianos (Bolonia, 24-29 de septiembre de 1949), especialmente el discurso de monseñor Pavan y las conclusiones «Documentation catholique» XLVI (1949), col. 1559-1586.
[58] Pío XII, *Mensaje radiofónico de 24 de diciembre de 1951*, C.E.D., p. 291 y ss.

también los derechos mismos que al matrimonio y a la prole corresponden. Para los cristianos, y en general para todos cuantos creen en la existencia de Dios, la seguridad social no puede ser otra cosa que la seguridad en la sociedad y con la sociedad, en la cual así la vida natural del hombre como la constitución y desarrollo del matrimonio y de la familia sean el fundamento en el que, apoyándose la misma sociedad, cumpla su misión con todo orden y seguridad» [59]. Igualmente en una carta de monseñor J. B. Montini, se precisa «que una seguridad social que no fuera sino un monopolio del Estado produciría daños a las familias y a las profesiones en favor y por medio de las cuales debe ante todo ejercerse» [60]. «Esto quiere decir con toda claridad que es por la actividad libre de las familias, no por las violencias del derecho público, y en el cuadro sobre todo de las profesiones y de sus libres organizaciones en materia de seguros que debe efectuar originariamente la seguridad verdaderamente social, o sea, establecida, no *por*, sino *en* y en colaboración *con* la sociedad» [61].

En su mensaje de Navidad de 1955, Pío XII definió claramente la diferencia que existe entre la seguridad artificial y la seguridad sana, establecida sobre los principios de la verdadera naturaleza humana querida por Dios. La seguridad vana y mentirosa es la que descansa sobre la creencia falaz de un continuo progreso de la técnica y de la producción industrial. «Es necesario rechazar la tentación que hace mantener el orden y la seguridad sobre el método puramente cuantitativo... que no tiene para nada en cuenta el orden de la naturaleza, como querrían aquellos que confían todo el destino del hombre al inmenso poder industrial del tiempo presente. Pretenden fundamentar toda seguridad sobre la productividad siempre creciente, y sobre el curso ininterrumpido de la producción siempre mayor y más fecunda de la economía nacional. Esta economía, dicen, gracias a un sistema automático integral y cada vez más perfecto de producción, y apoyado en los mejores métodos de organización y de cálculo, asegurará a todos los trabajadores un rendimiento permanente y progresivo de trabajo. En una fase ulterior, éste llegará a ser tan grande que, gracias a las prestaciones de la comunidad, podrá garantizar la seguridad de los que no hacen aún o no son aptos para el trabajo: niños, ancianos, enfermos. Para establecer tal seguridad, terminan, no será, pues necesario recurrir a la propiedad privada o colectiva, en especies o en capital.

Tal seguridad artificial desconoce, de manera peligrosa, las relaciones naturales del hombre para con sus semejantes, con el trabajo y para con la sociedad. La auténtica seguridad hay que buscarla en el retorno de los espíritus a la conservación y a la llamada de los prin-

[59] Pío XII, Alocución *Penitus commoto animo*, de 2 noviembre de 1950, C.E.D., p. 1316, n.° 16.
[60] Carta de 18 de julio de 1952, C.E.D., p. 1409, n.° 3.
[61] CLÉMENT M., *L'économie sociale selon Pie XII*, t. I, pp. 190-191.

cipios de la verdadera naturaleza humana querida por Dios. A saber: que existe un orden natural; incluso si sus formas cambian con los desenvolvimientos históricos y sociales, sus líneas esenciales siempre han sido y permanecen siempre iguales: la familia y la propiedad como bases de la seguridad personal, y luego, como factor complementario de la seguridad, las instituciones locales y las uniones profesionales y, por último, el Estado. Y este orden conforme a la naturaleza humana ha de adaptarlo el hombre a las condiciones presentes e integrar los progresos de nuestra época técnica e industrial [62].

Podemos resumir nuestra doctrina con referencia a la seguridad social, con las siguientes palabras: pluralismo de las instituciones, libertad de elección, prioridad de la familia y de la organización profesional y, por fin, coordinación y actividad subsidiaria del Estado.

4. Empleo de las rentas

La economía se preocupó muy poco de los problemas del consumo privado. Mas los economistas modernos, incluso los reformadores sociales, le conceden gran importancia: en efecto, el empleo inteligente de las rentas es una condición primordial del bienestar colectivo y de la elevación de la clase obrera. A ésta, como todos los que fueron menos favorecidos por la fortuna, le interesa que los ingresos conserven su pleno poder de adquisición, para que puedan alcanzar, con un mínimum de expensas, un máximum de bienestar y reunir algunos ahorros. Es ante todo el espíritu de economía, de templanza y de previsión, y la capacidad administrativa de la mujer lo que contribuye a la realización de este bienestar popular. Incumbe a la educación popular la tarea eminentemente fecunda de promover este espíritu.

En el siglo XIX los recursos ya muy menguados de los obreros se veían mermados todavía por lo que León XIII llamaba la usura voraz. Estigmatiza el Papa en *Rerum Novarum* todas las formas de usura y exhorta al ahorro. «Si el obrero recibiere un salario suficiente para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos, fácil le será, por poco prudente que sea, pensar en un razonable ahorro; y, secundando el impulso de la misma naturaleza, tratará de emplear lo que le sobrare, después de los gastos necesarios, en formarse poco a poco un pequeño capital» [63]. Pío XI subraya esta idea en *Quadragesimo Anno*, lo mismo que Pío XII en su discurso con ocasión del 50 aniversario de *Rerum Novarum* y en el discurso de Navidad de 1942.

Las instituciones de ahorro popular, las cooperativas de consumo y obras similares están llamadas a educar y a fomentar este espíritu de economía y contribuyen poderosamente al bienestar del pueblo.

---

[62] Pío XII, Mensaje de Navidad 1955, «Documentation catholique», 8 de enero de 1956, col. 10-11.

[63] León XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 370, n.° 37.

5. ¿A quién incumbe determinar la remuneración del trabajo?

La experiencia ha probado que un convenio libre entre el obrero aislado y el patrón no garantiza una justa remuneración del trabajo: la libertad para el obrero, desprovisto de medios, es ilusoria y el patrón se ve forzado, bajo la presión de la concurrencia, a bajar los precios de coste y, en consecuencia, los salarios.

Por esto los papas, a partir de León XIII, han insistido en la utilidad de contratos colectivos de trabajo que fijen las condiciones generales del trabajo, entre otras el salario y la duración del trabajo, sobre la base de un acuerdo entre las organizaciones obreras y los patronos. «Si, como sucede con frecuencia cada vez mayor, en el salariado, la justicia no puede ser practicada por los particulares sino a condición de que todos convengan en practicarla conjuntamente mediante instituciones que unan entre sí a los patronos, para evitar entre ellos una concurrencia incompatible con la justicia debida a los trabajadores, el deber de los empresarios y patronos es el sostener y promover estas instituciones necesarias, que son el medio normal para poder cumplir los deberes de justicia» [64].

No hay duda de que el Estado no puede zafarse de su misión en este terreno. No puede descuidar nada para crear estas condiciones materiales de vida, sin las cuales la sociedad no puede estar bien ordenada. Pero, según nuestros principios, esta función del Estado está sometida al principio de subsidiaridad: debe reconocer y sancionar los contratos colectivos, y, en caso de necesidad, generalizarlos; puede en su legislación social fijar una política de salarios e imponer salarios mínimos. En caso de deficiencia de las partes interesadas, le incumbe suplir con su intervención y fijar las tablas de salarios. La preocupación del bien común, razón de ser del Estado y fundamento de sus prerrogativas, le da el derecho de velar por la repartición equitativa de la renta nacional y por la justa distribución del trabajo.

6. Resumen de la evolución de las teorías y de los sistemas de salarios

Echando una mirada retrospectiva sobre los sesenta últimos años comprobamos:

a) *En el terreno de la economía del salario.*

El principio de la justicia conmutativa o estricta conduce a conclusiones más avanzadas, al mismo tiempo que se precisan las exigencias de la justicia social.

---

[64] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.° 53.

La justicia estricta parte del principio de la equivalencia de las prestaciones. Tiene aplicación en los salarios diferenciales, la escala móvil de los salarios y en todos los sistemas que tienden a hacer participar a los trabajadores individuales y colectivos de los beneficios del aumento de la producción (por ejemplo, la participación en los beneficios, salario-producción, primas, etc.).

En virtud del mismo principio, llegamos a la conclusión de que la remuneración del trabajo, para ser justa, ha de comprender, en una u otra forma, una parte de los beneficios de la empresa, como veremos luego.

La justicia estricta exige como salario mínimo para el obrero adulto:

a) Un salario correspondiente a las necesidades del obrero, comprendidas estas necesidades, no en el sentido de un mínimo fisiológico (*necessarium vitae*), sino en relación con el nivel de cultura (*necessarium personae*).

b) Un salario suficiente para el mantenimiento de una familia normal.

c) Los beneficios de los seguros sociales, que constituyen una parte del salario, bajo la forma de salario aplazado.

d) Un remanente que permita la adquisición de un modesto patrimonio.

La justicia social requiere además la adaptación de los recursos a las cargas reales de una familia numerosa (subsidios familiares, indemnización para la madre en el hogar).

Esta evolución se produjo bajo la influencia de dos criterios, que se completan recíprocamente y entre los cuales se intenta establecer un equilibrio: *a*) primero el principio de la equivalencia: a cada cual según sus méritos. Aquí sólo se tiene en cuenta el valor económico del trabajo, sin prestar atención alguna a la situación del trabajador; *b*) el principio de necesidad: a cada cual según sus necesidades. Aquí se considera al trabajador en su íntima situación, con sus necesidades personales y sus cargas familiares. Este principio sirve para determinar el salario mínimo, y encuentra su aplicación en los subsidios familiares y en los beneficios de la seguridad social.

b) *Los sistemas de los salarios han sufrido también profundas modificaciones.*

Antes, el patrono, que de ordinario había fijado por sí mismo el importe del salario, se libraba de su deber pagando directamente, en los plazos convenidos, la suma total del salario. Ahora no se paga directamente a los obreros sino una parte de su remuneración: el salario base y, eventualmente, las primas. Otra parte de esta remuneración, particularmente la llamada salario indirecto o diferido, algunas veces también el salario social o mutualizado, es entregado por los patronos a los organismos de subsidios familiares o de seguros, y es

por conducto de este intermediario que los obreros cobran los beneficios a los que tienen derecho: indemnización por falta de trabajo, subsidios familiares, despidos pagados, etc. Otros distinguen entre el «salario compensado» (subsidios familiares) y «salario diferido» (seguros sociales) [65].

Esta parte de la remuneración del trabajo, entregada por los patronos a dichas instituciones, permite a éstas repartir las cantidades según las necesidades de cada trabajador. De esta manera se realiza un nuevo reparto de una parte del producto social y de la renta nacional.

Además del salario directo o indirecto, el obrero disfruta en los países de progreso social otros beneficios: desgravámenes fiscales, subsidios para la compra o alquiler de una habitación, bolsas de estudio para sus hijos, etc. Estos beneficios corren a cargo de la comunidad nacional y realizan, además, en un más vasto plan, una redistribución de la renta nacional.

La renta del obrero comprende, pues, con tal sistema, mucho más que su salario directo o indirecto. Puede preguntarse, sin embargo, si el obrero se da perfecta cuenta de este aumento de la remuneración de su trabajo: generalmente, sólo tiene en cuenta el «salario de bolsillo», que cobra directamente [66].

c) *La reglamentación del contrato de trabajo también se ha modificado.*

Antes el contrato de trabajo se establecía por medio de un convenio libre entre el patrono y el obrero; esta libertad —lo hemos visto— era, en la mayoría de los casos, un engaño, una ficción; también desde antes de la primera guerra mundial y sobre todo después de la misma, se introdujeron los contratos colectivos verificados entre las organizaciones obreras y patronales; muchas veces estos contratos están sancionados e incluso extendidos a otras empresas por el Estado. En nuestros días, se ve a menudo como el Estado toma por sí mismo la iniciativa de conferencias de trabajo para negociar y también imponer las cláusulas del contrato de trabajo, por ejemplo, las tasas del salario, las horas de trabajo. El reglamento del contrato de trabajo se ve, de esta forma, apartado de la libre contratación de una o de ambas partes y es el motivo de un acuerdo en el cual participa o prescribe la autoridad suprema del Estado. El contrato de trabajo pasa, así, del dominio del derecho privado al dominio del derecho público o semipúblico.

---

[65] *Directoire pastoral en matière sociale*, n.º 57.

[66] En Bélgica, en 1956, el obrero que gana 100 fr. percibe como salario 91,25 fr.; el patrono viene obligado a retenerle 8,75 fr. por los seguros sociales. Por su parte, el patrono añade 22,75 fr. En realidad, la remuneración total del obrero se cifra, pues, en 91,25 + 31,50 = 122,75 fr., o sea el 31,50 % de más sobre su salario directo.

De todo esto resulta que la noción del salario o de remuneración del trabajo viene a ser compleja y equívoca: no es igual la del tiempo de la *Quadragesimo Anno* que la de la época de la *Rerum Novarum* [67].

La tendencia fundamental de esta evolución se debe a la superación del salariado: a medida que el salario va completándose o perfeccionándose, tiende a excederse y a dar lugar a un régimen de sociedad, o, mejor, a combinarse con él. Los obreros que hasta ahora han sido asalariados, van a convertirse en asociados, y esta evolución se persigue tanto en las instituciones como en los espíritus. Vamos a tratar ahora de la era de las reformas de estructura.

III. *LAS REFORMAS DE ESTRUCTURA*

Hemos observado ya la paradoja: cuando la teoría del justo salario parece haber alcanzado su desarrollo final y que, por lo menos en los países de progreso social, está en práctica esta teoría, el régimen del salariado es cada vez más discutido y se desea rebasarlo. Como ya hemos hecho observar, una política social proseguida ha de conducir inevitablemente a una reforma social. Pudimos comprobar esta evolución en el pensamiento de Ketteler y en el de Pottier, que, al mostrarse ambos partidarios de una política social, acaban proponiendo una reforma de la estructura social. Igual evolución se observa entre la *Rerum Novarum* con su programa de política social y la *Quadragesimo Anno* con su programa de reforma social. Esta última tendencia es la que prevalece en este tiempo de decadencia del capitalismo: se busca la manera de modificar radicalmente las relaciones existentes entre el trabajo y el capital.

1. Las distintas tendencias y su terminología

La expresión corriente «reforma de estructura» abarca varias tendencias y la propia idea se expresa de muy distintas formas.

La reforma más radical de la estructura actual sería la de la colectivización o socialización de los medios de producción o la instauración de un régimen colectivista. Esta tendencia se encuentra, aunque en un grado mitigado, en muchos de los sistemas socialistas que persiguen una socialización más o menos extendida de la vida económicosocial, como, por ejemplo, la socialización de los institutos financieros y de las industrias base, mientras que el control y la dirección del sector privado serían entregados al Estado. En otros sistemas se

[67] VILLAIN J., S. I., o. c., pp. 103-121.

prevé una planificación más o menos generalizada de la vida económica bajo el control del Estado.

Al hablar de la nacionalización (c. supra, pp. 204-210) hemos dado las razones por las que nos oponemos a todos los sistemas que, en principio, derogan el derecho natural de la propiedad y, por lo tanto, también la libertad de empresa, admitiendo, empero, que, en ciertos casos, la nacionalización puede ser deseada, o, mejor, exigida en miras al bien común.

Las reformas de estructura que descubrimos en la luz de los principios de la doctrina social católica no pretenden dar un golpe a la propiedad privada, sino, al contrario, extenderla y reforzarla. No quieren abolir la empresa libre, sino crear, en el mismo seno de la empresa y de la profesión, nuevas relaciones entre el capital y el trabajo o, más exactamente, completar el contrato de trabajo con los elementos del contrato de sociedad. De esta forma, los trabajadores que, hasta el presente, no han sido más que unos simples asalariados, pueden llegar a ser asociados en la empresa o en la profesión, participando en los beneficios, en la gestión e incluso en la propiedad de las mismas.

A esta tendencia se la llama también la «democracia social» [68]. Así como la democracia política permite a todos los ciudadanos participar de alguna manera en la dirección del país, así también la democracia social asegura a todos los participantes en la producción una cierta participación en la dirección de la vida económica.

Se habla también de «promoción obrera», que el Directorio pastoral en materia social definió muy felizmente [69]: «No se trata de ningún modo de llegar a una *nivelación completa* de los *standards* de vida, cosa que es imposible, ni de la supresión de la jerarquía directiva, lo que iría contra toda organización social.

»Pero tampoco, en modo alguno, hay que contentarse con una *promoción* individual de algunos obreros que pueden llegar a tener una situación superior. Una tal selección no conduciría tampoco a una mejora de la vida social; mantendría las causas del conflicto, apartaría de la clase obrera sus mejores elementos y sólo dejaría a los que, sintiéndose inferiores, comenzarían de nuevo la lucha de clases de una manera más activa.

»*Es a toda la clase obrera a la que se ha de permitir su elevación para resolver el problema del equilibrio social.* Por este motivo es porque se habla de *promoción "colectiva"*.

»Esto se realizará progresivamente mediante una elevación del nivel de vida de los trabajadores, por una participación más completa

[68] En su encíclica *Graves de communi* (18 enero 1901), LEÓN XIII entiende por ello un régimen de gobierno favorable al pueblo que distingue de «democracia política», régimen de gobierno por el pueblo. Actualmente no se trata ya de un régimen político, sino de una reforma social de estructura.

[69] *Directoire pastoral en matière sociale*, n.os 184-186.

del mundo de los trabajadores en las responsabilidades de la vida económica y social, y particularmente por la ascensión cultural y moral, que solamente el cristianismo puede proporcionar de una manera satisfactoria.»

Esta reforma coincide con la que más arriba hemos llamado la desproletarización.

2. Unas palabras de historia

Es particularmente después de la segunda guerra mundial que se ha puesto sobre el tapete el problema de las reformas de estructura. Sin embargo, la idea no era nueva: el resumen histórico de nuestra doctrina social, que ocupa los dos primeros capítulos de esta obra, nos hizo ver que tal idea ha tenido siempre representantes entre los afiliados al catolicismo social.

Por otra parte, la moral católica conocía desde tiempo inmemorial, junto al contrato de trabajo, el contrato de sociedad [70], que existe en nuestros días, aunque en escala más limitada, por ejemplo, en las cooperativas de producción o en las sociedades comanditarias. Los adelantados, tales como monseñor Ketteler, hacia 1860, y monseñor Pottier, después de la primera guerra mundial, propagaron activamente la idea de las cooperativas de producción.

En la «Démocratie pacifique", de 15 de julio de 1846, Victor Hennequin, que se apoya en las ideas de Fourier, escribe a propósito de la participación en los beneficios: «Conceder a los obreros el derecho de participar en los beneficios de la empresa a que pertenecen no es solamente un acto de justicia, sino elevar su dignidad y promover entre ellos y los patronos sentimientos de simpatía recíproca. Así se prepararía la nueva evolución que ha de hacer pasar al trabajador del estado de simple peón asalariado a la condición de miembro asociado, como lo propugnan las leyes naturales y el progreso económico». Fue particularmente hacia 1891, el mismo año de la *Rerum Novarum,* cuando se multiplicaron las voces que reclamaban una refundición de la estructura social. En su última sesión, pocas semanas después de la publicación de la encíclica de León XIII, la Unión de Friburgo declara: «El salario indispensable para el mantenimiento de la clase obrera en su condición normal con respecto al tiempo y al lugar, representa el primordial elemento de que toda concesión de trabajo ha de procurar en estricta justicia.

»¿Responde suficientemente este salario a las exigencias de la justicia social (que regula en miras al bien común las relaciones entre las distintas clases de la sociedad o entre los individuos y el cuerpo

[70] Merkelbach H.-H., O. P., *Summa Theologica moralis,* T. II., pp. 589 y ss., París ²1938.

social)? Lo dudamos. La clase obrera tiene derecho a encontrar un cierto complemento al salario indispensable, un medio de mejorar su condición; particularmente, poder llegar a la propiedad.

»El complemento del salario indispensable no puede tener siempre igual forma y medida. Está formado por una participación en la prosperidad de la industria. La equidad aconseja que la participación del obrero en la prosperidad de la industria que lo emplea ha de ser correlativa.»

En la misma época, La Tour du Pin se expresa de forma aún más enérgica en un artículo publicado en la «Association catholique» de julio de 1891, pero escrito antes del 15 de mayo del mismo año, fecha de la promulgación de la *Rerum Novarum.* En él hace el proceso del salariado, el régimen «que se practica en el taller desorganizado, al apoyarse solamente en un contrato momentáneo entre los empresarios y los empleados dotados de intereses antagónicos y animados de sentimientos correspondientes, al pretender el dueño obtener la máxima cantidad de trabajo contra la mínima suma de salarios, y el empleado, exactamente al revés». Para remediar esta situación, es preciso «modificar las bases del contrato, sustituyendo el antagonismo por el principio de asociación». El medio práctico, según La Tour de Pin, es el de hacer participar al grupo obrero en los beneficios de la empresa, sin participación en las pérdidas, teniendo en cuenta que los trabajadores corren ya otros riesgos. En febrero de 1892, publica otra artículo titulado *Le glas d'un régime.* Después de denunciar una vez más la oposición suscitada por el triunfo del liberalismo entre el patrono y el asalariado, añade: «La emancipación de la clase obrera ha de conducir forzosamente a su emancipación económica y social». Prevé el traspaso progresivo de una parte del capital de las manos del patrono a las manos de los trabajadores. Y llega a la conclusión: «La evolución histórica que ha hecho pasar la dirección del maestro al patrono y de éste al capitalista, terminará entregándola a una corporación "apropiada a los tiempos modernos" en el sentido expuesto más arriba. Esta evolución económica corresponde de una manera impresionante a la que un doctor del socialismo formuló de esta manera: cada clase, al llegar sucesivamente a dominar, tuvo para la humanidad su legado útil: el sacerdote le legó el sentimiento del deber, el aristócrata el del honor, la burguesía el del interés; el pueblo le dará el de la solidaridad».

En un discurso pronunciado en Saint-Etienne, en 18 de diciembre de 1892, A. de Mun manifiesta la misma tendencia que La Tour du Pin; reivindica «la facultad para el obrero de participar en los beneficios y también, por la cooperación, en la prosperidad de las empresas a las cuales concurre con su trabajo», y añade que «la legislación del porvenir favorecerá la participación en los beneficios, la constitución de las sociedades cooperativas de producción». Declara en fin que el conjunto de los artículos de su programa social, en particular los cita-

dos, «no son otra cosa que la aplicación de los principios expuestos en la encíclica sobre la condición de los obreros», o sea en la encíclica *Rerum Novarum* promulgada dieciocho años antes (*Discours et écrits divers du Comte Albert de Mun*, t. v., pp. 270-271) [71].

En las conclusiones del congreso de la Liga democrática belga, celebrado en Bruselas los días 25 y 26 de septiembre de 1892, se puede leer: «Teniendo en cuenta que el trabajo es un factor indispensable en la industria, de la cual le corresponde una gran parte de los riesgos y peligros, es equitativo conceder al trabajador, sobre un justo salario, una parte de los beneficios de la empresa... La mejor aplicación del sistema es la que permite al obrero poder llegar a ser un día copropietario de la empresa» [72].

Hemos tenido que limitarnos solamente a estas pocas citas que reflejan las preocupaciones de los católicos sociales hacia 1891. Después de la primera guerra mundial, Pottier tomó de nuevo con energía la misma idea. Si ella ha sufrido un eclipse durante los años siguientes, que presenciaron las más atrevidas realizaciones de la política social dentro el terreno nacional e internacional, no quedó, sin embargo, abandonada; es precisamente en este tiempo cuando surgen las expeciencias, tan numerosas como distintas, de que nos habla Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno*. Su palabra, que tendremos ocasión de repetir y comentar, representa el nuevo lanzamiento de una reforma de estructura.

3. Crítica del salariado

No nos vamos a detener en la afirmación, varias veces refutada, de que el régimen del salariado, en cuanto tal, es injusto, tal como Weiss [73] y los representantes de la escuela radical austríaca pretendían. Pío XI la condenó en su *Quadragesimo Anno* (cf. supra).

Mas, si se admite la legitimidad del salariado, puédese sostener, al mismo tiempo, que este régimen no es el único posible ni la forma ideal y perpetua de las relaciones entre el trabajo y el capital. Ante la evolución actual de las ideas e instituciones, se comprende que algunos prefieran un régimen que conceda un lugar más amplio a la dignidad del trabajo y consagre una asociación más estrecha entre el trabajo y el capital. Escriben los obispos del Canadá en su pastoral colectiva sobre «el problema obrero y la doctrina social de la Iglesia»: «por otra parte, las reformas de estructura procurarán que los trabajadores se interesen cada vez más por la vida misma de la empresa, de suerte que todos los que participan de la misma, jefes de empresa y obreros, formen su "comunidad de actividad y de intereses" (Pío XII,

[71] VILLAIN, o. c., III, pp. 18-23.

[72] Informes del congreso de la *Ligue démocratique belge*, congreso de Bruselas, 25 y 26 de septiembre de 1892, Lovaina 1892.

[73] WEISS A., *Apologie des Christentums*, t. IV.

discurso al congreso internacional de los patronos cristianos, 7 de mayo de 1949), con una especie de asociación que los unirá con mayor efectividad que la fórmula actual del salariado. Pío XI, después de haber "manifestado el profundo error de los que declaran esencialmente injusto el contrato de prestación de trabajo", declaraba en la *Quadragesimo Anno:* "Nos estimamos, sin embargo, más apropiado a las condiciones presentes de la vida social templar algún tanto, en la medida de lo posible, el contrato de trabajo con elementos tomados del contrato de sociedad. Ya se ha comenzado a hacer de diversas maneras, con provecho sensible para los trabajadores y para los poseedores del capital. Así los obreros y empleados han sido llamados a participar de alguna manera en la propiedad de la empresa, en su administración y en los provechos que reporta" (Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 404, n.º 29). Pío XII, en su mensaje de 1 de septiembre de 1944, precisa que "donde la empresa continúa mostrándose más felizmente productiva, debe ofrecer la oportunidad de templar el contrato de trabajo con un contrato de sociedad" (Pío XII, Radiomensaje de 1 de septiembre de 1944).

»Es preciso comprobar que el régimen del simple salariado, en una economía impregnada de liberalismo económico, tiende a fomentar la lucha de clases, a ahondar el foso que separa el capital del trabajo, a lanzar a los poseedores de capitales a la consecución de provechos abusivos, a disminuir en el obrero el cuidado de un trabajo honesto y competente, al no integrarle suficientemente en la vida de la empresa. Son laudables, pues, las reformas de la estructura de la empresa, de toda empresa. Añadamos con Pío XII que la gran empresa, debe ofrecer la posibilidad. Llevando gradualmente a los obreros organizados a participar en la gestión, en los beneficios, en la propiedad de la empresa, se contribuirá poderosamente a restablecer entre los colaboradores de una obra común la confianza tan anhelada» [74].

4. Argumentos en favor del contrato de sociedad [75]

a) Este régimen pone fin a la supremacía del capital y del espíritu capitalista, que implica la «supremacía del dinero sobre el hombre, del capital sobre el trabajo, del interés privado sobre el interés común» [76]. Asegura al trabajo su parte en la gestión de la economía y contribuye a la humanización de las relaciones entre el trabajo y el capital.

[74] Montreal 1950, pp. 26-27, n.os 74-75.

[75] Véase e. o.: a) KOTHEN R., *Problèmes sociaux actuels*, Brujas 1946; b) varias lecciones de la Semana social de Francia, Toulouse 1945, dedicada a las *Transformaciones sociales y liberación de la persona;* c) DAUPHIN-MEUNIER, o. c.; d) BURGHARDT, o. c., pp. 120-122.

[76] Citado por KHOTEN, o. c., Brujas 1946, p. 47.

b) Insuficiencia de los otros medios que han sido ensayados para modificar las relaciones.

Ni el paternalismo de los patronos benévolos, ni la acción sindical de los obreros, ni la intervención del Estado, ni la organización corporativa aportan un cambio real en las relaciones de hecho entre los patronos y los obreros. Estas relaciones se anudan en el seno mismo de la empresa en que las dos partes se encuentran y están llamadas a colaborar. Las reformas enumeradas han mejorado sin duda la situación de los trabajadores, mas no han tocado el nudo de la situación del proletariado. ¿Podrían lograrlo? Basta con reflexionar unos instantes para comprender que no era posible. Ninguna de estas reformas, en efecto, se preocupa de las causas que motivaron la aparición del proletariado; suponen, por el contrario, que éstas subsisten; pretenden simplemente atenuar sus efectos.

«No solamente no han suprimido el proletariado, sino que lo han consolidado, por así decirlo. Toda esta legislación obrera ha tenido por resultado inesperado, pero real, sustraer la clase obrera al derecho común... dotarla de un régimen jurídico propio y, de este modo, introducirla en los códigos, como ya se había introducido en la nación... El vocabulario mismo que se ha utilizado generalmente para designar las obras sociales creadas en favor del proletariado, los nombres de ciudades obreras, de jardines obreros, teatros obreros, deportes obreros (añadamos: leyes obreras), demuestran que los medios burgueses responsables [77] todavía no han tocado el fondo del problema, y que incluso los hombres animados de las mejores intenciones contribuyen a mantener las distancias y la separación entre los obreros y el resto de la nación, y siguen encerrando al proletariado en un mundo separado, el mundo "obrero", al mismo tiempo que intentan darle entrada en la comunidad a la que sirve»[78].

En la empresa, punto de confluencia del trabajo y del capital, debe constituirse una verdadera comunidad de trabajo.

c) La estructura jurídica de la empresa y, sobre todo, de la gran empresa, es decir, de la sociedad anónima, no corresponde ya a la realidad social. Como sucede con frecuencia, la forma jurídica no es una expresión adecuada de la realidad social.

De hecho, la propiedad de estas empresas pertenece a los que ponen el capital, los accionistas, quienes, extraños a su vida, delegan su autoridad en el consejo de administración. Éste, a su vez, nombra uno o varios directores que, de acuerdo con el personal directivo y ejecutivo, consagran sus fuerzas y su tiempo. Ellos asumen la responsabilidad real, aunque la responsabilidad y la autoridad jurídicas pertenezcan al

[77] No son únicameute los medios burgueses los que han mantenido esta distancia, sino todos los que han trabajado por aislar el mundo obrero de las otras clases sociales.

[78] Desqueyrat, S. I., *Révolution d'abord*, París 1945, pp. 44-45.

conjunto general de los accionistas y al consejo de administración. Existe aquí, evidentemente, una separación entre la realidad social y su forma jurídica. Partiendo de este hecho, se buscan fórmulas que acerquen los representantes del capital y del trabajo. «En la Semana Social de Toulouse, agosto de 1945, M. Louis Maire, profesor de la Facultad de Derecho de París, expuso una teoría de la empresa, inspirada en la enseñanza reciente de los Sumos Pontífices. Observa Louis Maire, *Au delà au salariat,* Semana Social de Toulouse, 1945, que la empresa ha sido concebida en primer término a imagen de la familia patriarcal; evolucionó luego en monarquía absoluta. Se trata de transformarla en monarquía constitucional. Esta transformación sería tanto más cómoda cuanto que hoy, en las empresas más representativas de la producción, los poseedores del capital, los accionistas, no son ya los verdaderos dueños de la empresa; delegan sus poderes en un consejo de administración ante el cual el presidente-director general, jefe de la empresa, es responsable. Habida cuenta de este hecho y comprobando que quienes dedican su tiempo y trabajo a la empresa (obreros, técnicos y dirigentes) están subordinados a los propietarios de las empresas, que con frecuencia ignoran toda la actividad del negocio, la Semana social de Toulouse ha sugerido un estatuto jurídico nuevo que asocia más estrechamente a la obra los representantes del capital y del trabajo y, por eso mismo, asegura, tal vez, al jefe de la empresa mayor independencia e iniciativa. Según este estatuto, los consejos de administración estarían compuestos, en lo sucesivo, sobre una base tripartita, por los representantes del capital, del trabajo y de los fundadores e iniciadores del negocio» [79].

d) El contrato de sociedad resalta con mayor fuerza la cooperación estrecha que, tanto desde el punto de vista técnico como económico, debe existir entre el trabajo y el capital.

Como observa H. de Man: «Lo que más falta hace al obrero es una base concreta a partir de la cual pueda notar que, cumpliendo su trabajo, realiza un deber con respecto a la comunidad. La producción por el provecho es tan perjudicial para él como para el capitalista, los cuales lo que más desean es ganar dinero. La conclusión es clara: para que despierte un nuevo sentido comunitario es precisa, primero, una nueva comunidad. No hay espíritu de cuerpo en la empresa sin comunidad de empresa; no hay comunidad de empresa sin comunidad de voluntad y de interés; no hay comunidad de voluntad sin el derecho de co-determinación; no hay comunidad de interés sin el derecho de co-disposición.» [80]

[79] Dauphin-Meunier A., o. c., pp. 194-195. En las relaciones de la 32.ª sesión de las Semanas sociales de Francia, en Toulouse 1945, no se encuentra ningún indicio de esta lección de Maire.

[80] De Man H., *La joie du travail*, París 1930, pp. 183-184.

El éxito de la empresa exige imperiosamente esta colaboración confiada. El estudio científico de las relaciones humanas lo ha demostrado. Los métodos modernos, inspirados en este estudio, intentan estimular esta cooperación e interesar cada vez más a los trabajadores en la buena marcha y prosperidad del negocio; de ahí el sistema de primas, el buzón de sugerencias (*suggestion-box*), las delegaciones obreras, los consejos de empresa creados por iniciativa de patronos, los servicios del personal, etc.

El contrato de sociedad está llamado a reemplazar y sobrepasar estas realizaciones esporádicas y fragmentarias por una forma institucional y organizada de colaboración.

e) El contrato de sociedad corresponde mejor a la conciencia agudizada que tiene la clase obrera de su dignidad y responsabilidad, como asimismo de su grado de cultura y progreso.

Mientras es un simple asalariado, el obrero no muestra ningún interés inmediato por el crecimiento y prosperidad de la empresa; no asume responsabilidad alguna; es considerado menor de edad y se halla en estado de dependencia.

Mas el obrero actual, en los países de civilización elevada al menos, tiene conciencia de su función y de su responsabilidad: conoce el valor de su trabajo y exige que se le respete.

El contrato de sociedad reconoce, en el trabajador, al colaborador: satisface esta necesidad psicológica de estima, tan vivaz en la clase obrera actual.

Por otra parte, la responsabilidad es correlativa a la libertad, de la cual es patrimonio. Cuando se reconoce que la libertad es el núcleo de la personalidad humana, y cuando se quiere mantener y desarrollar tal libertad, se ha de reconocer y también proteger en todo ser humano la responsabilidad correspondiente a sus capacidades personales y a sus funciones sociales, a ejemplo de Dios, que deja intacta la libertad del hombre, dejándole al mismo tiempo la responsabilidad de sus actos y de su destino.

Estos argumentos no tienen el mismo valor para todas las empresas; en las pequeñas empresas, en las que el propietario es al mismo tiempo el jefe de la empresa, se encuentran aún relaciones personales y, quizás, una real comunidad de trabajo entre todos los componentes de la producción. Queremos repetirlo ahora: no pretendemos que la reforma de la estructura sea una especie de juego de manos, que evite toda tirantez y todo conflicto de la vida social. Sería una quimera creerlo. No obstante, podemos abrigar la noble ambición de disminuir las tiranteces y dirimir los conflictos mediante la justicia y la caridad. Las reformas de la estructura pueden ayudar a la organización de una vida social más armoniosa. Pero, junto a ellas, otras reformas son absolutamente indispensables, especialmente la reforma de las costumbres y la de las conciencias.

5. La doctrina de la Iglesia en materia de reformas de estructura

La Iglesia no se adhiere a un conservadurismo estancado: su doctrina, aunque se basa en principios inmutables, se adapta a las formas cambiantes de la vida social. Siendo todavía cardenal, cuando la ocupación de las fábricas de Italia, observaba Pío XI: «Las relaciones económicas entre los factores de producción no son, por su naturaleza, estables ni inmutables. Hay exigencias de justicia que legitiman la eficacia de los diversos factores de la producción y las necesidades de la vida, que debe ser para todos conforme a la dignidad humana. Hay exigencias de equidad social que legitiman la competencia experimentada de ciertos individuos y ciertas clases, llamadas a una cooperación más directa, más responsable y, al mismo tiempo, más provechosa para la producción. Este fenómeno se produjo ya en los siglos anteriores, cuando se obró el paso de las formas económicas inferiores a las formas más perfectas y más adaptadas a la dignidad humana; y en el futuro se repetirá esto» [81].

Siendo historiador, tenía Pío XI el sentido de las variaciones históricas en las relaciones sociales y económicas. Por eso seguía los diversos ensayos que, durante el siglo XIX y, sobre todo, después de la primera guerra mundial, se habían llevado a cabo para crear nuevas formas de colaboración entre el trabajo y el capital. Después de haber afirmado en la encíclica *Quadragesimo Anno* que el salariado es, en sí, legítimo, añade el pasaje que transcribimos a continuación y que se hizo célebre:

«Juzgamos que, atendidas las circunstancias modernas del mundo, sería más oportuno que el contrato de trabajo se suavizara algún tanto por medio del contrato de sociedad, tal como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas con no escaso provecho, así para los obreros como aun para los mismos patronos. Así es como los obreros y empleados llegan a participar, ya en la propiedad, ya en la administración, ya en cierta proporción de las ganancias logradas».

Léanse atentamente estas palabras y nótese la prudencia del Padre Santo; recuerda las experiencias llevadas a cabo con resultados felices para las dos partes interesadas; no se propone, en modo alguno, abolir el salariado —hoy en día pura utopía—, sino que sugiere templar el contrato de salariado *algún tanto, en la medida de lo posible,* con elementos tomados del contrato de sociedad, lo que daría una forma mixta de salariado y de sociedad [82]. Este texto de Pío XI abrió el camino a una ulterior evolución de la doctrina.

[81] *Documentation catholique*, 25 de febrero de 1922; citado por DAUPHIN-MEUNIER, o. c., pp. 189-190.
[82] VILLAIN, o. c. t. III, pp. 57-59.

Sin embargo, sus palabras no encontraron un eco inmediato: el tema principal de la encíclica *Quadragesimo Anno*, la idea de la organización profesional, debió en aquella época llamar la atención de los católicos sociales: la crisis económica que entonces se sufría creaba un ambiente muy poco propicio para la realización de las reformas de estructura.

En su mensaje de 1.° de septiembre de 1944, Pío XII se ocupa extensamente de la propiedad; señala su preferencia por las pequeñas y medianas empresas, sin dejar de reconocer que, en ciertos casos, se imponen las grandes empresas. Pero entonces la gran empresa «*debe* ofrecer la posibilidad de moderar el contrato de trabajo por un contrato de sociedad». Este texto es imperativo e incondicionado, a diferencia del de Pío XI, pero no se trataba aquí más que de las grandes empresas [83].

6. Tabla general de las reformas de estructura

Esta integración del trabajo en la comunidad de la empresa puede realizarse bajo un triple aspecto: por la participación en los beneficios, por la cogestión y por la copropiedad. En relación a la actualidad puede añadirse el problema de las relaciones humanas.

Según nuestra doctrina, las reformas de estructura han de extenderse por igual tanto a la profesión como a toda la vida social y económica.

De forma esquemática, podemos representarlas como lo hacemos a continuación.

1. — En la empresa:

a) Participación en los beneficios.

b) Cogestión.

c) Copropiedad.

Correspondiendo a un conjunto de medidas:

d) Relaciones humanas.

2. — En la profesión: la organización profesional, que agrupa a los representantes del trabajo y del capital del conjunto de las empresas en un determinado sector.

3. — En la nación y también, eventualmente, en un plan internacional: la organización profesional de segundo grado. En ella estarían representados el trabajo y el capital de todas las profesiones.

En el capítulo siguiente dedicaremos nuestra atención a la organización profesional, limitándonos en éste al examen de las reformas de estructura en el seno de las empresas.

[83] Ibid. pp. 63-64.

7. Participación en los beneficios [84]

a) *Noción.*

1. — Por participación en los beneficios (en holandés: *winstdeling;* en inglés: *profitsharing;* en alemán: *Gewinnbeteiligung*) no hemos de entender:

a) la parte indirecta de los beneficios concedida a los trabajadores en su favor, tales como las cantinas obreras;

b) ni las primas unidas al salario para recompensar las prestaciones especiales y que representan un salario diferencial;

c) ni las gratificaciones concedidas por el patrono a un miembro del personal o a todos los miembros del personal por uno u otro motivo, por ejemplo, bajo la forma de aguinaldo, y que no dependen de la buena voluntad del patrono;

d) ni la participación en los beneficios que correspondería a uno u otro obrero como propietario de acciones de la empresa (aquí la participación le correspondería en razón de la posesión de títulos y no en razón al trabajo, pues nos encontraríamos en la situación del obrero accionista [copartnership]).

2. — Por participación en los beneficios entendemos el régimen establecido por la ley o por la convención, según el cual todos los trabajadores de una empresa que reúnan las condiciones requeridas (por ejemplo, pertenecer a la empresa durante por lo menos un año) tienen una parte segura en los beneficios netos de la empresa en razón de su propio trabajo.

A más de su salario, los miembros del personal recibirán, pues, a intervalos regulares, por ejemplo, después de la aprobación del balance, una parte de los beneficios obtenidos, es decir, una parte de los beneficios que resultan después de haber satisfecho todos los factores de la producción (salarios, pagos, intereses, amortizaciones y aumento de capital), y luego de haber liquidado las demás cargas (impuestos, contribución a la seguridad social, etc.).

[84] De entre la abundante bibliografía que se ocupa de este asunto, entresacamos las siguientes obras:

a) COLARD J. y MAHIEU P., *L'organisation du personnel dans l'industrie*, Bruselas 1943;

b) DAUPHIN-MEUNIER, o. c.;

c) GECK A., *La gestion sociale de l'entreprise* (Soziale Betriebsfuehrung), París 1955.

d) LALOIRE M., *Les relations sociales au sein des entreprises*, Gembloux 1945;

e) NARASIMHAN, *La participation des travailleurs aux bénéfices de l'entreprise*, en «Revue internationale du travail», diciembre 1950;

f) *Transformations sociales et libération de la personne*, Semanas sociales de Francia, 32.ª sesión, Toulause 1945;

g) *Le syndicalisme chrétien, sa nature et sa mission*, Bruselas 1951;

h) *Promotion ouvrière dans l'entreprise, De l'entreprise capitaliste a l'entreprise communautaire*, 34.ª Semana social valona, Mons 1952.

Esta participación en los beneficios puede realizarse de distintas maneras, de las cuales no nos podemos ocupar ahora [85]. Puede calcularse por medio de un tanto alzado en el salario, como veremos luego.

b) *Historia.*

Vimos ya que San Bernardino de Siena reclamó la participación en los beneficios en nombre de la justicia. Desde principios del siglo XIX cunde esta reivindicación entre los medios de los reformadores sociales. Hemos citado ya la declaración de Victor Hennequin, discípulo de Fourier, publicada en la «Démocratie pacifique» de 15 de julio de 1846.

En el transcurso del siglo XIX unos patronos benévolos ensayaron este régimen y sus experiencias se han multiplicado durante los últimos tiempos [86]. No podemos afirmar que tales experiencias hayan sido concluyentes. Los trabajadores prefieren una remuneración estable bajo la forma, por ejemplo, de un salario-producción, a una gratificación libre y aleatoria, y la mayor parte de los empleados prefieren también un sistema que permita un cálculo de gastos de producción. De otra parte, los trabajadores no tienen gran confianza en la objetividad de los balances que no pueden comprobar: no entienden el mecanismo y las reglas de la contabilidad, ni la necesidad de la creación de fuertes reservas, que producen la disminución de los beneficios a distribuir. Como que no participan en la gestión de la empresa, la presentación del balance y el cálculo de su parte en los beneficios les han de parecer efectuados de una forma arbitraria. En la mayoría de los casos, esta parte es inferior a la esperada. Por su parte, los patronos no desean confesar la falta de beneficios, tanto más cuanto tal confesión podría quebrantar el crédito de la empresa.

A pesar de estas consideraciones, se ha comprobado que, especialmente en las filas de los sindicatos cristianos, la reivindicación de la participación en los beneficios ha tomado un nuevo empuje durante los últimos años [87]. Esto se explica, en parte, por el creciente interés por las reformas de estructura, y en parte, también, por las primeras experiencias de la cogestión. Estas experiencias permiten a los obreros llegar a conocer los resultados económicos de la empresa; cuando éstos resultan buenos, se comprende que los obreros deseen tener su parte en los beneficios alcanzados. Por otra parte, cuando la

[85] Véase la obra citada *Initiation économique et sociale*, pp. 96 y ss.

[86] DAUPHIN-MEUNIER, o. c., p. 197. Antes de la segunda guerra mundial, había en Francia menos de 200 empresas y en Inglaterra menos de 300 que concedían a su personal la participación en los beneficios.

[87] Véase e. o. *Les conclusions du Congrès des syndicats en Belgique de 1953:* «La participación en los beneficios corresponde a las exigencias morales de nuestras estructuras sociales modernas, de manera que podría ser equitativamente consagrada por la ley, sin que, sin embargo, se pueda decir que sea por su naturaleza una exigencia de la justicia estricta».

participación en los beneficios se concede sin la cogestión, los obreros piden se les informe al respecto de los resultados económicos de la empresa, a fin de poderse dar cuenta de la justicia de la parte que se les conceda. Participación en los beneficios y cogestión se requieren y se completan mutuamente.

c) *Ventajas e inconvenientes*

La participación en los beneficios manifiesta, mejor que el salario puro y simple, la solidaridad de intereses y la comunidad de trabajo entre todos los que toman parte en la producción; también es un estímulo para el trabajo y la productividad, a lo menos cuando los trabajadores pueden comprender la relación entre su esfuerzo personal y su parte en los beneficios. Si esta medida supone en un tiempo inmediato una disminución de los beneficios concedidos al capital, es de esperar que el aumento de la producción obtenida en el futuro aprovechará también a los poseedores del capital.

Hemos indicado ya los inconvenientes de la participación en los beneficios y el éxito más bien relativo que obtuvo en el pasado. Añadamos que esta medida corre el peligro de sustraer de la vida económica los capitales necesarios a nuevas inversiones. Efectivamente, la parte de beneficios concedida a los trabajadores se verá principalmente aplicada a los bienes de consumo y no servirá, pues, sino de una manera indirecta a nuevas inversiones, mientras que los poseedores del capital emplean de ordinario sus rentas en financiar la producción. Esto ha sido motivo de que en ciertos proyectos de participación en los beneficios, como por ejemplo el de las organizaciones obreras de Holanda, se haya previsto que las partes de los beneficios concedidos a los trabajadores se conviertan inmediatamente en acciones correspondientes a la profesión a la cual pertenezcan. Estas acciones son inalienables y no pueden ser reembolsadas por la caja profesional, sino en casos bien determinados. La participación en los beneficios conduce automáticamente a la copropiedad; al mismo tiempo, los beneficios distribuidos pasan a constituir automáticamente un nuevo capital para la producción.

d) *Juicio moral.*

La participación en los beneficios realiza claramente una mejor justicia social, y, por tanto, un ideal más elevado en las relaciones en el seno de la empresa. No corresponde a la Iglesia pronunciarse sobre las fórmulas concretas de remuneración al trabajo, pero «estimula todas las tentativas que, al completar el régimen del salariado por los elementos prestados al contrato de sociedad, realizan una mejor justicia social» [88].

[88] *Código social*, 127.

Sin embargo, no deja de presentarse un problema: ¿puede afirmarse que la participación en los beneficios representa para los obreros un derecho que están autorizados a reclamar en virtud de la justicia estricta?

Nadie discute ni puede discutir que el trabajo, el trabajo de dirección y el de ejecución, así como el capital, contribuya a la producción y a la creación de nuevos valores. Ninguno de los dos factores de producción puede, de manera exclusiva, apropiarse de lo restante, después que ambos han sido convenientemente remunerados. Ésta es la idea que sobresale de las palabras de Pío XI en la *Quadragesimo Anno:* dice que «es radicalmente falso querer ver, sea en el solo capital, sea en el solo trabajo» la causa única de todo lo que produce su esfuerzo combinado *(collata efficientia);* «es también injusto que una de las partes, disputando a la otra toda eficacia, reivindique para sí todo el fruto». Y luego añade: «Lo que importa es dar a cada uno lo que le pertenece y encargar a las exigencias del bien común o a las normas de justicia social la distribución de los recursos de este mundo, cuyo flagrante contraste entre unos pocos ricos y una multitud de indigentes atestigua en nuestros días, ante los ojos de los hombres de corazón, los graves conflictos». Otros eminentes autores, entre los cuales se hallan monseñor Pavan [89], el padre Villain [90], el cardenal Verdier [91] y el profesor L. Janssens [92], defienden esta tesis. Esta tesis no presupone que el salariado, como tal, sea injusto — esto está formalmente condenado en la *Quadragesimo Anno* —, sino que el salario, para ser justo, debe contener, de una forma de valor alzado, la parte de los beneficios debidos al trabajo. Así es como el padre Villain explica el pensamiento de Pío XI: «Considerado de una manera abstracta, el salario debe, pues, según Pío XI, en el régimen actual, ser la contrapartida entre dos elementos muy diferentes; ha de contener:

»1. — En primer lugar la remuneración del trabajo, o sea, según la doctrina de León XIII, el mínimo necesario al trabajador para reponer sus fuerzas y conservarse, especie de amortización del trabajo, paralela a la del capital.

»2. — Seguidamente una parte del beneficio, proporcional a la parte del obrero en el valor creado; esta parte aleatoria de la renta representada en el salario por una suma alzada fijada en previsión de los beneficios futuros o teniendo en cuenta los beneficios pasados. Esta segunda parte puede, sin embargo, formarse o satisfacerse de distintas maneras: es una cuestión de técnica y oportunidad...» [93].

---

[89] «Politeia», 1949, p. 67.
[90] VILLAIN, *L'enseignement social de l'Église*, t. I, pp. 90-101.
[91] VERDIER (Card.), *Petit manuel des questions contemporaines*, n.° 45.
[92] JANSSENS L., *Gezag en Onderneming*, en «De Gids op maatschappelijk gebied», abril 1954, p. 342.
[93] VILLAIN, o. c., p. 98, y t. III, p. 95.

El padre Villain adelanta esta interpretación como probable, pero cita en su favor al padre Muller, el comentarista autorizado de la *Quadragesimo Anno,* que la declara «exactamente conforme al pensamiento de la *Quadragesimo Anno*».

Si no se admite que la participación en los beneficios se deba, en razón de la justicia estricta, puede ser reivindicada en nombre de la justicia social y puede ser objeto de un convenio o de una disposición legal; en ambos casos establecerá en el jefe de los trabajadores un derecho concreto que se convertirá, por lo tanto, en una exigencia de la justicia estricta. Esto es lo que ahora viene practicándose mucho.

Queremos añadir aún algunas palabras: la participación de los trabajadores en los beneficios no implica y no debe implicar necesariamente una participación en las pérdidas. Esto sucede entre los socios unidos por un *contractus societatis* completo: ellos asumen conjuntamente los riesgos de la empresa. Los trabajadores contribuyen a la prosperidad de la empresa con su trabajo, como los proveedores de los capitales con su capital. En esta relación de trabajo, los obreros están sujetos a innumerables riesgos: riesgos regulares, como el cansancio y el desgaste de sus fuerzas; riesgos menos corrientes, pero, sin embargo, frecuentes, como las enfermedades profesionales, los accidentes y la falta de trabajo. Tienen, pues, su parte en los riesgos de la empresa y están expuestos igualmente a no tener parte en los beneficios cuando éstos no se produzcan en la empresa [94].

8. Cogestión

El problema de la cogestión, especialmente en 1950, fue objeto de muchos debates en los medios de los católicos sociales y de varias intervenciones por parte de Pío XII: estas discusiones y los comentarios a las declaraciones del Sumo Pontífice, dieron lugar a una abundante literatura; el debate ahora se ha apaciguado y parece llegada la hora de sacar las oportunas conclusiones.

Así como las otras reformas de estructura, la cogestión no puede considerarse como un problema nuevo: Harmel lo introdujo ya en sus fábricas de Val-au-Bois a finales del siglo XIX. Pero no deja de ser significativo que este problema haya suscitado tanto interés en nuestros días, incluso un interés más grande que el de la participación en los beneficios. Algunos piensan que se le concede una importancia exagerada, porque, según Pío XII, conduce a abandonar dos problemas más urgentes: la lucha contra el paro y la organización profesional. Sea lo que fuere, el hecho demuestra que los trabajadores conceden actualmente tanta importancia a su promoción social como a la mejora de suerte material.

---

[94] BURGHARDT, o. c., pp. 164-165.

a) *Noción y modalidades.*

A primera vista la definición parece clara: la cogestión de los trabajadores en la empresa significa que éstos, como tales, están llamados a participar en la gestión de la empresa, junto con los representantes del capital y de la dirección.

Decimos: los trabajadores en cuanto tales, es decir, por razón de su trabajo, y no de la posesión eventual de acciones. En efecto, fundan su aspiración a la cogestión en el valor y la dignidad del trabajo y en la parte que les corresponde en la producción de los bienes.

Si la idea parece clara, su realización concreta exige, sin embargo, numerosas aclaraciones y distinciones:

a) Distinción entre empresa como unidad de producción y como comunidad de trabajo.

El *Código social* dice con precisión: «La empresa que asocia, organizándolos, los diversos elementos de la producción —la naturaleza, el capital, el trabajo de dirección y de ejecución— da origen a una comunidad de trabajo, distinta de la función de empresario». Se puede distinguir, pues, en la empresa, la unidad de producción, constituida por la asociación y organización de los diferentes factores de la producción, y la comunidad de trabajo, que sólo agrupa a uno de sus elementos.

La cogestión puede referirse únicamente a la comunidad de trabajo: en este caso su función será de orden social: reglamentación y condiciones de trabajo, relaciones entre la dirección y el personal, etc. Puede extenderse también a la empresa como unidad de producción; entonces será, además, de orden económico, al menos en cierta medida.

Observemos que esta distinción entre lo social y lo económico en el seno de una empresa no es una división precisa: todo progreso social está en relación directa con la productividad económica. Las medidas sociales tendrán siempre repercusiones económicas.

b) Distinción de las atribuciones reconocidas al consejo de empresa.

1. — En cuanto a la naturaleza de su poder: yendo del grado inferior hasta el grado superior, se puede tener: *a*) el derecho de información *(Mithören)*; *b*) el derecho de discusión *(Mitsprache)*; *c*) el derecho de deliberación *(Mitberatung)* (que da una voz consultiva); *d*) el derecho de colaboración en la ejecución de las medidas tomadas *(Mitwirkung)*; *e*) el derecho de decisión *(Mitbestimmung)*, que realiza la cogestión en el sentido pleno de la palabra y que puede ser negativo (derecho de veto) o positivo.

2. — En cuanto a la extensión de este poder: puede extenderse a todos los sectores de la empresa (social, económico, técnico) o limitarse a uno u otro, por ejemplo, a los problemas de orden social.

Como se ve, se ofrece toda una gama de posibilidades que realizan en grados diferentes la idea de cogestión.

b) *Argumentos en pro y en contra.*

Cualesquiera que sean la amplitud y la competencia concedidas a sus obreros o a sus representantes en la gestión de la empresa, se sigue siempre que el monopolio de gestión, confiado hasta el presente al capital, queda roto, y que una especie de condominio queda establecido entre el trabajo y el capital. Vamos a dar los argumentos que se presentan en favor de la cogestión:

1. — Desde el punto de vista de la moral social, el monopolio del poder en manos del capital no puede defenderse. Hasta ahora se ha admitido como un axioma que «la dirección es consecuencia de la propiedad». ¿Por qué? El análisis de la noción de autoridad puede, a lo más, conducir a la conclusión de que todos los que contribuyen al bien común de la empresa han de repartirse las responsabilidades y la autoridad. En efecto, la autoridad se desprende de las exigencias del bien común, que precisa su naturaleza y señala sus límites. El bien común, al cual contribuye de una manera primordial el trabajo, comprende en primer lugar los aspectos humanos de la producción, como también el valor humano y personal de cuantos colaboran en la misma. ¿Puede, pues, dejarse la disposición exclusiva de este bien común y la interpretación de sus exigencias en manos de los proveedores del capital? Claro que ellos comprometen una parte de sus bienes, pero los otros comprometen sus fuerzas de trabajo y buena parte de su vida. Afirmar que la propiedad de los bienes materiales basta para justificar un monopolio de poder en la empresa donde el trabajo humano es el factor principal de la producción, dentro de la cual los aspectos humanos han de ser su principal objetivo, parece estar en contradicción con la verdadera jerarquía de los bienes; como dijo el profesor L. Janssens, la historia juzgará un día estas concepciones como una forma de materialismo refinado [95].

2. — Desde el punto de vista de la psicología social, la cogestión significa el reconocimiento del valor del trabajo, de la dignidad de los trabajadores y de su madurez; rechaza la distancia entre el trabajo y el capital, entre la dirección y el personal; favorece a los trabajadores desplegar sus facultades superiores al servicio de la empresa; educa su sentido de responsabilidad.

3. — Desde el punto de vista económico: ¿no podemos esperar que la cogestión contribuya a la pacificación social y a la alegría del trabajo? Con sus intervenciones y sus sugestiones, los obreros podrán favorecer el rendimiento, el mejor empleo de las materias primas, una más eficiente organización de la producción: todo esto está dirigido a la mayor producción y mayor rendimiento de la empresa. Además, la psicología social moderna demuestra que es de suma importancia in-

[95] Janssens L., art. cit., p. 345.

teresar a todos los colaboradores en los resultados de la tarea común, y que la cogestión parece ser un medio eficaz para suscitar este interés, este sentido de la corresponsabilidad.

La cogestión ofrece también sus inconvenientes. Citamos algunos de los que se presentan en su contra:

1. — La cogestión amenaza introducir en la empresa las luchas y los antagonismos políticos, y presenta el peligro de hacer del consejo de empresa un parlamento en miniatura dentro el cual se discutirían y se confrontarían los problemas de partido. Por otra parte, la experiencia de los *Betriebsräte* (consejos de empresa) en Alemania, después de la primera guerra mundial, no hicieron más que confirmar estos temores [96]. Sin embargo, la cogestión, si es que quiere seguir adelante, ha de evitar ante todo convertirse en un asunto de política. Si no evita este peligro, será en perjuicio de los trabajadores. La cogestión puede fácilmente degenerar en caos, con lo que llamaría de nuevo a un poder absoluto... [97].

2. — Sabemos muy bien, y no hemos de ocultarlo, que los socialistas ven en la cogestión una etapa hacia la socialización. Sus objetivos y sus intenciones no han de impedirnos — al contrario — proseguir una realización que está conforme con nuestros principios de derecho natural y con nuestro concepto de la vida, y de infundir a esta institución un hálito de nuestra alma cristiana que ella sola es un elemento del progreso humano.

3. — El peligro más grave de la cogestión aparece cuando la función de la autoridad en la empresa se debilita y la responsabilidad se diluye, lo cual conduce a la falta de responsabilidad, cuando se retrasan los acuerdos, si éstos han de pasar antes por muchas comisiones para ser firmes.

Por otra parte, en materia económica especialmente, la unidad y la eficacia de mando son absolutamente indispensables. Un acuerdo de orden económico en la empresa no admite la lentitud de un debate contradictorio.

Si la cogestión representa un obstáculo para los acuerdos rápidos y responsables, no puede justificarse y ha de condenarse incluso bajo el punto de vista social: «Donde la cogestión conduce a una disminución del producto social, deja de ser social» [98].

La cogestión debe, pues, dejar intactos el poder de decisión y la elasticidad de mando en todos los sectores en los cuales la dirección de la empresa tiene tal responsabilidad. Obrar de otra manera sería ir contra el bien común de la empresa, y, por ende, sería contrario al principio fundamental de una sana gestión.

---

96 De Langhe M., *De Bedrijfsraden in Duitsland*, Brujas 1932.
97 Burghardt, o. c., pp. 177-178.
98 Ibid., p. 176.

c) *La Iglesia y la cogestión.*

De todo lo expuesto puede deducirse que la cogestión económica es la que acarrea los peligros y provoca las resistencias. Tampoco en nuestras filas católicas sueña nadie en discutir la cogestión social, después de la declaración de Pío XI en su *Quadragesimo Anno* y el discurso de Pío XII de 1.° de septiembre de 1944.

El problema de la cogestión económica, por otra parte, suscitó muy enconadas discusiones. Fueron provocadas por la resolución tomada por unanimidad por los empresarios y trabajadores en la «Jornada católica alemana» *(Katholikentag)*, en Bochum, a finales de agosto de 1949. La sección social de estas jornadas votó una resolución, aplaudida por los 60.000 asistentes a la asamblea general, que dio lugar a una propuesta de ley sobre la cogestión dentro del cuadro de la empresa. Esta resolución promovió violentos debates en el mundo católico y dio lugar a la orientación definitiva por parte del Romano Pontífice.

El texto de la resolución de Bochum decía: «El hombre es el centro de toda consideración en el orden de la economía, en general, y de la economía de la empresa en particular.

»El derecho económico hasta hoy vigente se interesaba excesivamente por las cosas e insuficientemente por el hombre. Es preciso sustituirlo por un derecho sobre la empresa que ponga en primer plano al hombre con sus derechos y sus deberes.

»Los obreros y los patronos católicos están de acuerdo en reconocer que la participación de todos los colaboradores en las decisiones *(Mitbestimmungsrecht)* concernientes a las cuestiones sociales y económicas y personales es un derecho natural conforme al orden establecido por Dios; su corolario es que todos acepten su parte de responsabilidad. Nosotros pedimos que este derecho sea reconocido legalmente. De acuerdo con el ejemplo de algunas empresas progresistas, es preciso, desde ahora, introducir prácticamente este derecho en todas partes» [99].

---

99 «Documentation catholique», XLVI (1949), col. 1448. Nuestra traducción sigue el
texto original alemán. Esta resolución fue para muchos una sorpresa. Su redacción
carecía de precisión teológica. Fue adoptada después de una corta y viva discusión.
Lo más extraño del caso es que lo esencial de esta fórmula es debido a los patronos
El acuerdo unánime entre patronos y obreros se explica por motivos de política inte-
rior del Gobierno Federal de Bonn en aquel momento. A consecuencia de haberse
deshecho el cártel de fábricas y minas del Ruhr, debían recibir un nuevo régimen
jurídico. Los americanos querían devolverlas al capital privado. Los ingleses, bajo la
presión del gobierno laborista, preconizaban la nacionalización en manos de una orga-
nización estatal. En Alemania el sindicato unitario alemán (socialista) presentaba un
proyecto extremista. Un proyecto más moderado, inspirado por los social-cristianos,
había reunido una gran fracción de organizaciones patronales representativas de la
gran industria, preocupada sobre todo de conjurar el peligro de la expropiación...
Cf.: a) *Documents* de la «Revue mensuelle des Questions allemandes», n.° 6 (junio
de 1950); b) Bayart, P., *Nouvelles précisions sur le discours de S. S. Pie* XII del
3 de junio de 1950, en el «Bulletin social des industriels», octubre de 1950; c) la re-
vista alemana «Die neue Ordnung». Sobre la repercusión de esta resolución, cf. «Herder-
Korrespondenz», julio de 1950, y la «Documentation catholique», XLVII (1950), col. 1537-
1548

Algunos meses antes del *Katholikentag de Bochum*, ya se había pronunciado Pío XII sobre los problemas de las reformas de estructura, especialmente en el discurso a los participantes en el Congreso de la Unión internacional de las asociaciones patronales católicas (7 de mayo de 1949). En primer lugar condenaba el Santo Padre el prejuicio, erróneo y funesto en sus consecuencias, y desgraciadamente harto extendido, que establece una oposición irreductible entre los intereses de los que participan en la producción industrial. «La oposición es sólo aparente. En el terreno económico hay una comunidad de actividad y de intereses entre empresarios y obreros. Son cooperadores de un mismo quehacer». En la economía nacional ambas partes se interesarán en que las expensas de la producción nacional sean proporcionales a su rendimiento. «Pero, puesto que el interés es común, ¿por qué no se podría traducir en una expresión común? ¿Por qué no ha de ser legítimo atribuir a los obreros una justa parte de responsabilidad en la constitución y en el desarrollo de la economía nacional?» La fórmula concreta y oportuna de esta comunidad de intereses y responsabilidad es la organización profesional, vivamente recomendada por Pío XI en la *Quadragesimo Anno*. Desgraciadamente, «esta parte de la encíclica casi parece ofrecernos un ejemplo de aquellas ocasiones oportunas que se dejan escapar por no aprovecharlas a tiempo». Se han excogitado otras fórmulas de organización jurídica pública de la economía social y la preferencia recae, por el momento, sobre la nacionalización o la estatalización de las empresas. Si es admisible en ciertos casos, no puede, sin embargo, ser la regla general. Sería invertir el orden de las cosas el querer reducir la economía al campo del derecho público. «La misión del derecho público es, en efecto, servir al derecho privado, no absorberlo. La economía —no siendo, por otra parte, más que una rama de la actividad humana— no es por su naturaleza una institución estatal: es, por el contrario, el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus grupos libremente constituidos».

A propósito de la reforma de las empresas, declara Pío XII: «Afirmar que toda empresa es por su naturaleza una sociedad, de manera que las relaciones entre los participantes están determinadas por las normas de la justicia distributiva, de manera que todos indistintamente —propietarios o no de los medios de producción— tuvieran derecho a su parte en la propiedad o, por lo menos, en los beneficios de la empresa, es desviarse del recto camino. Semejante concepción parte de la hipótesis de que toda empresa entra, por su naturaleza, en la esfera del derecho público. Hipótesis inexacta: Tanto si la empresa está constituida bajo la forma de fundación o de asociación de todos los obreros cual copropietarios, como si es propiedad privada de un individuo que firma con todos sus obreros un contrato de trabajo, en un caso y en otro, entra en el orden jurídico privado de la vida económica.

»Cuanto Nos acabamos de decir se aplica a la naturaleza jurídica de la empresa como tal; pero la empresa puede ofrecer también otra categoría de relaciones personales entre los participantes que haya de tener en cuenta, incluso, relaciones de común responsabilidad. El propietario de los medios de producción, quienquiera que sea —propietario particular, asociación de obreros o fundación— debe, siempre dentro de los límites del derecho público de la economía, permanecer dueño de sus decisiones económicas» [100].

La resolución de las Jornadas católicas de Bochum y las discusiones que se derivaron, fueron la ocasión de que el Papa volviera sobre este tema. Lo hizo en el discurso a los participantes del Congreso Internacional de Estudios Sociales, organizado en Roma por el Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, a los que se habían unido los vocales de la Asociación Internacional Cristiana Social, el 3 de junio de 1950. En este discurso el Papa se pronuncia con preferencia por la cogestión: «Hace ya decenas de años que, en la mayoría de los países, y con frecuencia bajo el decisivo influjo del movimiento social católico, se ha formado una política social señalada por una evolución progresiva del derecho del trabajo y, paralelamente, por el sometimiento del propietario privado, que dispone de los medios de producción, a obligaciones jurídicas en favor del obrero. Quien quiera impulsar la política social en esta misma dirección chocará con un límite, es decir, con la aparición del peligro de que la clase obrera siga a su vez los errores del capital, que consistían en sustraer, principalmente en las grandes empresas, la disposición de los medios de producción a la responsabilidad personal del propietario privado (individuo o sociedad) para transferir a la responsabilidad de organizaciones anónimas colectivas.

»Una mentalidad socialista se acomodaría fácilmente a semejante situación. Sin embargo, ésta no dejaría de inquietar a quien conoce la importancia fundamental del derecho a la propiedad privada para favorecer iniciativas y fijar las responsabilidades en materia de economía.

»Un peligro similar se presenta igualmente cuando se exige que los asalariados de una empresa tengan el derecho de cogestión económica, especialmente cuando el ejercicio de este derecho supone en realidad, directa o indirectamente, organizaciones dirigidas al margen de la empresa. Pero ni la naturaleza del contrato de trabajo, ni la naturaleza de la empresa llevan por sí mismas un derecho de esta clase. Es incontestable que el trabajador asalariado y el empresario son igualmente sujetos, no objetos, de la economía de un pueblo. No se trata de negar esta paridad; es un principio que la política social ha hecho prevalecer ya y que una política organizada en un plano profesional todavía haría valer con mayor eficacia. Pero nada hay en las relaciones del derecho privado, tal como las regula el simple con-

[100] C.E.D., pp. 507-509, n.os 1-5.

trato de salario, que esté en contradición con aquella paridad fundamental. La prudencia de Nuestro predecesor Pío XI lo ha demostrado claramente en la encíclica *Quadragesimo Anno;* niega en consecuencia la necesidad intrínseca de modelar el contrato de trabajo sobre el contrato de sociedad. No por ello se desconoce la utilidad de cuanto hasta el presente se ha realizado en este sentido, para común beneficio de los obreros y de los propietarios (*Acta Apostolicae Sedis;* volumen XXIII; 199). Pero, en razón de principios y de hechos, el derecho de cogestión económica que se reclama está fuera del campo de estas posibles realizaciones»[101]. En un discurso a la Asociación de Patronos Católicos de Italia, el 31 de enero de 1952, Pío XII repitió estas mismas advertencias[102]. Más tarde ha insistido muchas veces sobre este tema.

* * *

Se encuentran, pues, en los documentos pontificios, unas declaraciones en favor de la cogestión, comenzando por Pío XI en la *Quadragesimo Anno,* mientras que otros textos limitan y precisan el derecho. ¿Cuál es, entonces, el sentido exacto de las directrices pontificias? La Unión de Malinas, en una declaración fechada en 29 de octubre de 1953, resumió el debate y sacó las conclusiones. Damos a continuación una síntesis de tan notable declaración.

En el problema que nos ocupa, hay que formular dos preguntas:

1. — ¿Hasta dónde permite ir en este terreno la moral cristiana? Es un problema moral que han de resolver los moralistas.

2. — ¿Hasta qué límites señalados por la moral permite o aconseja llegar en el presente momento la prudencia práctica? Es éste un problema práctico que ha de ser resuelto por los jefes de las empresas, por los sindicatos y las naciones.

1. *Factores morales.*

En varias afirmaciones formuladas en diferentes momentos y en distintas circunstancias, por el soberano Pontífice, se encuentran, por una parte, factores de tendencia positiva; por otra parte, factores de tendencia limitativa y también otros factores neutrales o indiferentes.

[101] C.E.D., p. 522-523, n.os 5-7. El discurso ha sido comentado por muchos autores, por ejemplo, monseñor BRIJS, en el «Bulletin mensuel de la confédération des syndicats chrétiens en Belgique» octubre-noviembre de 1950, pp. 707-721; monseñor PAVAN, en «Orientamenti sociali» (15 de junio de 1950), cuyo texto está reproducido en «Documentation catholique», XLVII (1950), col. 1143-1147; CLEMENS, R., *Principes de politique sociale et droit de cogestion économique,* en el «Bulletin social des industriels», diciembre de 1950, y BAYART, P., *Réorganisation de l'économie mondiale et cogestion dans l'entreprise,* ibid., julio-agosto de 1950.

[102] C.E.D., p. 1328-1330.

a) *Factores positivos.*

Muchas declaraciones de Pío XI y de Pío XII aprueban y estimulan la investigación y la realización de formas sabiamente escogidas y dosificadas de participación de los obreros en la gestión de las empresas.

Hemos ya citado y comentado más arriba el célebre pasaje de Pío XI en la *Quadragesimo Anno* y el texto más decisivo de Pío XII en su discurso de primero de septiembre 1944. Añadimos ahora una frase sacada del mensaje radiofónico de Pío XII a los obreros cristianos de España: «La Iglesia ve con buenos ojos y aun fomenta todo aquello que, dentro de lo que permiten las circunstancias, tiende a introducir elementos del contrato de sociedad en el contrato de trabajo» (C.E.D., p. 529, n.° 5).

b) *Factores limitativos.*

Sin embargo, en la realización de estas reformas, no hay que invocar unos derechos o unos principios que falsearían los fundamentos y las normas y que podrían conducir a unas realizaciones concretas incompatibles con un orden económicosocial bien concebido.

Las formas y sistemas de participación tendrían que respetar los siguientes principios:

a) «Ni la naturaleza del contrato de trabajo, ni la naturaleza de la empresa presuponen necesariamente y por sí mismas el derecho de cogestión económica» (alocución de 3 de junio de 1950, C.E.D., p. 521 y ss.; compárese: radiomensaje de Pío XII al «Katholikentag» de Viena, 14 de septiembre de 1952, C.E.D., p. 1399 y ss.; carta de monseñor Montini a monseñor Siri, presidente de la 25 Semana social de Italia [Turín], «Documentation Catholique», 1952, col. 1357).

b) La empresa nace del orden jurídico privado de la vida económica (alocución a la U.N.I.A.P.A.C., 7 de mayo de 1949, p. 285).

c) «El propietario de los medios de producción, fuere quien fuere... debe, siempre, en los límites del derecho público de la economía, seguir siendo el dueño de sus decisiones económicas» (ibid.).

d) «Hace ya decenas de años que en la mayoría de los países[103], y con frecuencia bajo el decisivo influjo del movimiento social católico, se ha formado una política social señalada por una evolución progresiva del derecho del trabajo y, paralelamente, por el sometimiento del propietario privado, que dispone de los medios de producción, a obligaciones jurídicas en favor del obrero. Quien quiera impulsar más adelante la política social en esta misma dirección choca, sin embargo, con un límite, es decir, allí donde surge el peligro de que

[103] Se trata de los «antiguos países de industria».

la clase obrera siga a su vez los errores del capital, que consistían en sustraer, principalmente en las mayores empresas, la disposición de los medios de producción a la responsabilidad personal del propietario (individuo o sociedad) para transferirla a una responsabilidad de organizaciones anónimas colectivas.»

No hay que confundir la participación en la gestión con la «cogestión económica». Ésta ha dado lugar a vivas discusiones. Se sitúa en la línea de la participación en la gestión y constituye un caso límite. Se trata de participación en la gestión en el sector de *las decisiones económicas*, o sea de aquellas que afectan a los mismos bienes del propietario o de los propietarios, y esto con un poder de *codecisión*, de *codirección*. Además, la gestión de una empresa abarca a la vez cuestiones de orden personal, de orden social, de orden técnico y de orden económico, aunque éstas se entremezclan en abundancia en la práctica. De donde se saca que, separando la cogestión económica, no se separa sino *un muy pequeño grado* de la participación *en uno de los sectores de la gestión.*

c) *Factores neutrales.*

Si la participación en la gestión no es *ni exigible ni debida en nombre de un verdadero derecho natural,* sin embargo está permitida. Entra en «lo que forma parte de las aspiraciones de las clases obreras y *puede, pues, ser escogida como un ideal y con medios lícitos*... [104].

Tal es el criterio de los más autorizados representantes del pensamiento social católico. Dice monseñor Pavan: «Se puede, sin embargo, afirmar, según las enseñanzas del Soberano Pontífice, que si el personal no puede reclamar un derecho natural para la cogestión económica en las empresas, no quiere decir que no pueda aspirar a esta cogestión como a un ideal y, en consecuencia, que no tenga el derecho de servirse de todos los medios para realizarla» [105]. La cogestión económica, a pesar de no ser una exigencia de derecho natural, podría llegar a ser un derecho positivo, sea mediante acuerdos libremente consentidos, sea mediante disposiciones legales tomadas por un Estado que, en el actual momento histórico, por razones de bien general, reconociendo y respetando la propiedad privada de los bienes de producción, estime útil transformar profundamente las relaciones entre los trabajadores y los empleados en el seno de las empresas.

Parecida es también la opinión del padre Brucculeri, redactor jefe de la «Civiltà Cattolica», en un artículo publicado en «Il Quotidiano» de 7 de junio de 1950: debidamente descartada toda exigencia

[104] *Union internationale d'études sociales, La participation des ouvriers à la gestion de l'entreprise* (29 octubre 1953).

[105] PAVAN (Mons.), *La ascensión económica y social de las clases obreras*, en «Orientamenti sociali» (15 junio 1950, reproducido en «Documentation catholique», XLVII (1950), col. 1143-1147.

de derecho natural, «el Papa no prohibe al trabajador, cuando éste presta su trabajo, que pida a cambio participar igualmente en una medida fija en la gestión de la empresa».

El catolicismo social es dinámico y no estático: no niega el principio de una cogestión incluso integral, pero con una gradación y unos métodos que respondan a la norma moral [106].

La más completa aprobación de esta interpretación la encontramos en la carta dirigida por monseñor Montini, a la sazón prosecretario de Estado de S. S. Pío XII, a la Semana social de Italia, el 21 de septiembre de 1952: «En distintas ocasiones Su Santidad Pío XII se ha referido a la posición jurídicosocial del personal en las empresas, precisando lo que corresponde a la esfera del derecho natural y lo que pertenece a las aspiraciones de las clases obreras y que, en consecuencia, puede ser perseguido como un ideal pero mediante medios lícitos.

»En líneas generales, no se reconoce, pues, un verdadero derecho [107] del obrero a la cogestión, pero no se prohibe a los jefes de empresa hacer partícipes a los obreros de la misma, bajo una forma y en cierta medida, como tampoco impide al Estado conceder al trabajo la facultad de hacer oir su voz en la gestión de la empresa, en ciertas empresas y en ciertos casos en que el poder desbordante del capital anónimo, abandonado a sí mismo, perjudica a la comunidad...» [108].

Como puede verse, monseñor Montini sugiere la participación en la gestión en las grandes empresas, que superan lo que se ha llamado la marca humana, pero no en las empresas en las que hay aún relaciones personales entre los dirigentes y los colaboradores. Recuerda asimismo que las reformas de estructura resultarán vanas si no corren a la par con «las profundas reformas espirituales» que tienden a «humanizar y vivificar las relaciones entre el personal y los dirigentes dentro de las empresas».

2. *La prudencia práctica.*

Consiste en un prudente juicio que tenga en cuenta los datos concretos de una situación determinada. Por lo tanto, en la realización de esta reforma se tendrá en cuenta:

1. — La diferencia de estructura en las empresas. La participación en la gestión es a menudo un hecho en las empresas pequeñas y medianas, en las cuales existen aún relaciones personales entre el

[106] Citado por VILLAIN, o. c., III, p. 73.

[107] Del contexto se colige que aquí se trata del derecho natural.

[108] «Documentation catholique» 1952, col. 1357-1358. Cf. el artículo *Cogestion et Droit naturel. Positions et polémiques*, en «Documentation catholique», 1953, col. 31 y ss., y cardenal FRINGS, *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft*, Colonia 1949.

jefe y los trabajadores. La reforma se impone, pues, especialmente en las grandes empresas de carácter anónimo e impersonal.

2. — El grado de desarrollo general y profesional, de madurez y responsabilidad de los trabajadores.

3. — La cogestión habrá de realizarse progresivamente. «La marcha hacia una participación que, en los límites indicados más arriba, extiende progresivamente su objetivo y su grado de intervención, podría verse en peligro si se intentase ir demasiado aprisa y demasiado lejos.» La pretensión de prescindir de las etapas corre el riesgo de no poder alcanzar la meta final.

4. — La implantación de esta participación puede estar felizmente combinada con una desconcentración interna de las grandes empresas, que cree al propio tiempo unos sectores o agrupaciones de una medida humana, organizadas sobre una base de cierta autonomía.

5. — Las fórmulas prácticas de participación han de intentar realizar simultáneamente las tres siguientes condiciones:

— Han de ser *económicamente sanas*, o sea no han de comprometer ni el funcionamiento ordenado ni el rendimiento de las empresas;

— Han de ser *socialmente apaciguadoras;* la paz y la colaboración son los más altos objetivos de la reforma;

— Han de ser *psicológicamente posibles*, o sea, han de tener cuidado de manera bien realista de lo que sea posible entre hombres y lo que puede ser gradualmente posible, dados los límites de cada cual y el hecho del pecado.

6. — La participación en la gestión, habiendo de inspirarse en el cuidado de desenvolver el sentido de comunidad y el espíritu de colaboración en la empresa, ha de ser ejercido por los obreros de la empresa. Si es de desear que los sindicatos se dediquen a procurar a los obreros la formación técnica y moral necesaria, no podrían, sin embargo, sustituirles para ejercer la gestión en su lugar [109].

Para señalar el sentido exacto y el valor educativo de esta reforma, mejor sería hablar de corresponsabilidad que de cogestión.

9. La copropiedad de los medios de producción

a) *Noción.*

La participación en los beneficios y en la gestión puede efectuarse separadamente, pero, como ya hemos observado, la una requiere y completa a la otra. Ambas añaden al contrato de salariado unos elementos tomados del contrato de sociedad y realizan cierta aproximación entre el trabajo y el capital.

[109] Declaración de la Unión internacional de estudios sociales.

Además, la copropiedad de los medios de producción, que presupone necesariamente la cogestión y la participación en los beneficios, borra toda distancia entre el trabajo y el capital; hace de los trabajadores auténticos asociados de la empresa a la cual entregan sus fuerzas de trabajo.

Se ve sin dificultad la diferencia entre esta copropiedad de los medios de producción y las formas de generalización de la propiedad que hemos preconizado en el capítulo anterior. Éstas, en efecto, no tienden sino a promover la posesión generalizada de los bienes de uso, como, por ejemplo, la propia habitación. Se distingue también de la pequeña propiedad artesana, comercial o agrícola, cuyo propietario es el único poseedor y que él explota mediante su trabajo personal.

Se distingue igualmente de la difusión entre los trabajadores de las acciones de capital de las empresas en las cuales no están ocupados; en algunos países, particularmente en los Estados Unidos, esta forma de capitalismo social se encuentra en una proporción bastante elevada. Pero como este capitalismo social no efectúa aún la fusión del trabajo y el capital por sí mismo, es por ello que tiende a la copropiedad de los medios de producción de los cuales nos ocupamos ahora.

b) *Formas posibles.*

¿De qué manera puede efectuarse la unión efectiva entre el trabajo y el capital? Hay que distinguir dos formas:

1. — Por las cooperativas de producción, en las cuales los trabajadores son al mismo tiempo los proveedores del capital. La idea no es nueva: durante el siglo XIX y también dentro del siglo XX, los reformadores sociales han intentado su realización: conocemos los ensayos de Owen en Inglaterra, de Fourier en Francia y de Fr. van Eeden en Holanda. Sabemos igualmente que monseñor von Ketteler soñó en ello al final de su vida y que monseñor Pottier llegó a igual conclusión en sus últimos escritos. Pero todas estas tentativas tuvieron solamente un éxito relativo: casi todas fracasaron o por falta de competencia o por falta de los indispensables capitales. Las cooperativas que llegaron a triunfar generalmente se transformaron en empresas capitalistas, y sus fundadores se convirtieron en jefes que dieron ocupación a los demás trabajadores como asalariados. En nuestros días, la forma de cooperativas de producción ha tomado un nuevo rumbo, especialmente en las «comunidades de trabajo», fundadas por Marcel Barbu, y llamadas «la experiencia de comunidad Boimondeau» [110]. Estas co-

[110] Estas «Comunidades de trabajo» desbordan el cuadro de la vida profesional y constituyen también comunidades de vida. Cf. ZAMANSKI J., *Contrat de salariat et contrat de société*, en las Semanas sociales de Francia, Toulouse 1945, pp. 157-158; *Une étape vers la suppression de la condition prolétarienne: l'expérience communautaire Boimondau*, en «Economie et Humanisme», mayo-junio 1940.

munidades triunfaron en los sectores de la vida económica que no reclaman grandes inversiones de capitales, pero sí un trabajo intensivo, como por ejemplo el de algunas profesiones artesanas.

El problema sigue en pie: cómo puede realizarse la copropiedad en las grandes empresas, en las cuales, según la palabra de Pío XII, la posibilidad ha de realizarse mediante el complemento del contrato de trabajo con el contrato de sociedad (discurso de 1 de septiembre de 1944). No puede hacerse sino:

2. — Por el accionarismo obrero que sitúa a los obreros, sea individualmente sea agrupados en su sindicato (accionarismo sindical), en posesión de unas acciones de su empresa. Tales acciones son de su propiedad, porque las adquirieron con su propio dinero o con las cotizaciones sindicales, o porque las recibieron a título gratuito, por ejemplo, como primas o como parte en los beneficios.

Muchas formas de accionariado obrero son posibles y han sido probadas:

a) El accionarismo individual.

b) El accionarismo colectivo: los trabajadores poseen en conjunto una cartera de acciones de su empresa y, por lo tanto, tienen voz en la asamblea de los accionistas y participan en los beneficios. A raíz de haber terminado la primera guerra mundial, hubo algunos, especialmente en Bélgica, que preconizaron «el accionariado sindical»: los sindicatos adquirían un número de acciones para poder levantar la voz en las asambleas de los accionistas y poder defender los intereses de los obreros. Pero su influencia y su poder, determinados por un número de acciones de su propiedad, no podían contrabalancear la fuerza de los representantes del capital: era la lucha entre la olla de hierro y la olla de barro. Por otra parte, los sindicatos obreros no podían representar la fuerza del capital, sino la del trabajo que ellos pretendían monopolizar.

Los obreros pueden entrar en posesión de las acciones, sea gratuitamente, sea en forma de gratificación, sea por compra. Se comprende, pues, que esta forma de propiedad será siempre limitada, porque sus recursos no les permiten la adquisición de muchas acciones.

Parece, pues, que no hay más que un sistema para llegar a la copropiedad: particularmente, la participación en los beneficios, cuya parte concedida a los obreros sería automáticamente convertida en acciones, ya de la empresa, ya de la profesión. Estas acciones serían nominales e inalienables; los obreros, al abandonar la fábrica o la profesión, o en otros posibles casos, podrían obtener su contravalor. De manera que, con el tiempo, los trabajadores pueden llegar a ser propietarios de una parte del capital de su empresa o de su profesión [111].

---

[111] Otros conceden más valor al salario-producción (*meritrating*) y proponen convertir el sobresalario, obtenido gracias al aumento de la producción, en acciones. De

Nadie puede negar las inmensas ventajas de un régimen tal que permite al trabajador su integración no sólo en la empresa como comunidad de trabajo, sino además en la empresa «unidad económica»; ésta viene a ser su negocio propio y los intereses de la empresa son también los suyos. De esta forma el trabajo conduce naturalmente a la propiedad y se ve restaurado en su función y en su finalidad propias. Desde el punto de vista económicosocial, este régimen permite igualmente la «autofinanciación» de las empresas porque las partes de los beneficios adquiridos por los trabajadores no se emplean en sus inmediatos gastos, sino que, por regla general, pasan a convertirse en acciones.

La idea de la copropiedad suscitará muchísimas objeciones, incluso por parte de los obreros, entre los cuales el instinto de la propiedad, a diferencia de lo que puede observarse en otras clases sociales, se ha embotado y transformado en cierta aversión contra la propiedad [112]. Pero, si por una parte se quiere terminar con el capitalismo liberal y de otra parte se quiere evitar el colectivismo, es necesario a todo precio, y sin demora, dirigirse hacia el camino que permite la mayor difusión posible de la propiedad, que comprende la propiedad de los medios de producción y que devuelve su sentido humano y, al propio tiempo, dignificante al trabajo y la propiedad [113].

c) *Fundamento moral de la copropiedad.*

Ningún argumento consecuente puede invocarse para decir que el trabajador tiene derecho sobre el capital inicial de la empresa.

De igual manera, el trabajador que entra en una fábrica no puede alegar ningún título sobre la propiedad del capital de la empresa.

Pero cuando, transcurrido un tiempo, sufre aumento el capital de la empresa, uno puede preguntarse, de acuerdo con las palabras de Pío XI citadas más arriba, si no hay lugar a conceder esta plusvalía, no de una manera exclusiva, a uno de los dos factores de la producción, sino conjuntamente a ambos, y si no hay lugar a buscar y precisar la parte que corresponde a cada uno de ellos. A este propósito el padre Sommet escribió: «Falta advertir que, en el establecimiento de la corresponsabilidad, el derecho de copropiedad de la empresa

---

esta manera existiría un lazo más fuerte y más pronunciado entre el esfuerzo personal y la adquisición de la propiedad. Otras fórmulas son también posibles y otros ensayos se vienen realizando, como, por ejemplo, en las fábricas Olivetti en Italia y en las minas de cobre de Duisburg en Alemania. Cf. el resumen de estudios *Eigentum in Arbeiterhand*, Munich 1954. La organización de los obreros católicos de Holanda redactó una propuesta de ley con miras a la realización de la copropiedad en el plan de la profesión, por medio de la participación en los beneficios.

[112] En la obra citada *Eigentum in Arbeiterhand*, el Dr. Kroll examina las razones históricas y psicológicas de este «odio a la propiedad» (*Eigentumsfeindschaft*), páginas 15-22.

[113] Léase e. o. GOUX A., *Vers un ordre social humain*, París 1949; BURGHARDT, o. c. y el resumen de estudios *Eigentum in Arbeiterhand*.

queda en cierto modo relegado a un segundo plano [114]. Salvo el pasaje del mensaje al Katholikentag austríaco, en el que se rechazó el derecho de la copropiedad del capital, no hay otro problema que el de la cogestión. Quizás sea que la cuestión de la propiedad de la gran empresa en particular, y también de toda empresa, es un problema que no se ha puesto en claro. Parece que cuando se comenta por la *Quadragesimo Anno* la negativa del derecho de los obreros a la copropiedad del capital evocada en Viena, no se refiera más que al capital inicial de la empresa. Pues, cuanto más se desarrolla la empresa, más resulta ser, según Pío XI, el fruto del capital y del trabajo, inseparablemente. «Sería del todo falso pretender ver ya en el solo capital, ya en el solo trabajo, la causa única de todo cuanto producen sus esfuerzos combinados. Así que cuanto se haya podido decir de la corresponsabilidad en la empresa se arraiga no solamente en la naturaleza de los trabajadores, sino también en los derechos adquiridos por el trabajo y que corresponden al orden de la propiedad de lo que ha producido el trabajo unido al capital» [115].

Este problema, igual que el de las reformas de estructura, necesita todavía otros estudios más profundos y otras experiencias pacientemente perseguidas. En principio la Iglesia estimula todos los esfuerzos que tienden a generalizar la propiedad, a unir en una más estrecha colaboración el trabajo y el capital, aunque no le corresponda el trabajo de descubrir las fórmulas técnicas o las insinuaciones pertinentes a tales reformas. «Es conveniente seguir y estimular con todo interés todos los ensayos que se encaminen hacia la colaboración del capital y del trabajo en el seno de la empresa» (*Código social,* n.° 130).

10. Relaciones humanas *(Human relations)* [116]

«El hombre ha sido el último descubrimiento de la economía» se ha dicho. Efectivamente, después de la primera, pero especialmente después de la segunda guerra mundial, se ha comprendido cada vez más que las medidas de política social, así como las reformas más atrevidas de estructura, no han logrado modificar el clima de la empresa, ni prevenir y resolver los conflictos sociales, ni crear un

[114] Especialmente los textos de Pío XII sobre la cogestión que el autor ha examinado. En la frase siguiente hace alusión al mensaje de Pío XII a la Jornada católica de Viena en 1952.

[115] P. SOMMET, S. I., «Revue de l'action populaire», enero 1953, pp. 13-14, y su lección en la 39.ª Semana social de Francia, Dijon 1952, *L'appropriation des biens*, pp. 137 y ss., especialmente pp. 148-149.

[116] Citamos, en la bibliografía inmensa sobre este asunto, algunas obras: a) BAUMGARTEN, *Psychologie et facteur humain dans l'entreprise*, Neuchâtel; b) BURGHARDT, *La gestion sociale de l'entreprise*, París 1955; c) FOGARTY M.-P., *Human relations in industry*, Oxford 1954; d) GECK Ad., o. c.; e) RUTTEN F.-J., Th., e. o. *Menselijke verhoudingen*, Bussum 1955.

espíritu de buen entendimiento, ni de colaboración, ni de alegría en el trabajo. Se ha llegado a la conclusión, que habría de ser la premisa, de que el trabajador, como todo ser humano, tiene una psicología, una alma propia con reacciones, aspiraciones y emociones personales. «Porque todo corazón humano es humano» (Longfellow). Es por esto que la experiencia ha demostrado que el trabajador tiene una necesidad más perentoria de amor y de consideración que de bienestar material. Cuando, al día siguiente de la catástrofe minera de Bélgica, el rey Alberto, hablando con un capataz de las minas, salvado, conocido por sus ideas avanzadas, le preguntó: «En suma, amigo mío, ¿qué queréis?», la respuesta fue tan rápida como concreta, y resume todo el problema social: «Señor, que se nos respete». La experiencia ha demostrado que la buena marcha de una empresa depende en primer lugar de la atmósfera espiritual, del espíritu de confianza y de entendimiento, de la vinculación personal y de la satisfacción por el trabajo. Se ha ido, pues, a la busca de métodos y técnicas para medir y dirigir estos factores psicológicos, para humanizar las relaciones interpersonales e intersociales en la empresa. Se ha empezado el estudio de las *human relations,* que a menudo, de una manera espontánea, dan origen a reformas de estructura y que, siempre, son indispensables para hacer eficientes las otras medidas. En esta perspectiva, la empresa no se ha considerado más como una unidad abstracta de orden económico, en la que sólo existen relaciones impersonales, calculables y calculadas a su precio de coste; desde entonces se considera como una comunidad de personas vivas, que todas, sin excepción, tienen necesidad de estima, de consideración, de confianza, de bondad, y que todas aspiran a entregarse, a desplegar su personalidad.

De esta forma nació la nueva ciencia de las relaciones humanas, que casi se ha convertido en una idolatría, especialmente en los Estados Unidos, donde esta nueva tendencia ha despertado entusiasmo general; se han fundado cátedras, y hasta facultades universitarias dedicadas a las relaciones humanas y las empresas americanas han aplicado sus enseñanzas en gran escala [117]. Este ejemplo es también seguido ahora por el mundo entero: por todas partes se fundan institutos de ciencias de trabajo. Las «relaciones humanas», como ciencia social aplicada, necesitan de otras muchas disciplinas: la psicología social y la profesional, la psicotécnica, la sociología general y especial, etc.

a) *Noción.*

La terminología no es todavía estable; se habla de relaciones humanas, de relaciones industriales y — en sentido distinto — de rela-

[117] Véase el informe de una comisión de expertos belgas, después de un viaje de estudios a los Estados Unidos: *Le facteur humain dans les entreprises américaines*, Bruselas 1954.

ciones públicas. El vocablo *scientific management* (gestión científica) está ya abandonado desde hace mucho tiempo: en alemán, se habla de *soziale Betriebsfuehrung* (gestión social de la empresa); antes, no se hablaba más que de los «principios de eficiencia» *(principles of efficiency)*, mientras que ahora solamente preocupan los «principios de una organización eficiente de la conducta humana» *(principles of effective organisation of human behavior)*.

Si ahora se quisiese definir lo que hay que entender por relaciones humanas, se podría decir que es un conjunto de métodos y técnicas con miras al conocimiento exacto y a la mejor utilización de las fuerzas y aptitudes físicas entre cuantos participan en la producción y, en general, en la vida económica.

Tales métodos y técnicas están relacionados con la organización racional de los medios del trabajo, con el ritmo del trabajo, con el reclutamiento, con la acogida y con la formación del personal y en particular del personal encuadrado, con la información en el doble sentido *(two ways information:* en sentido vertical y horizontal), con la descentralización de la empresa en talleres o equipos de trabajo que disfrutan cierta autonomía (sistema H. Dubreuil); con los técnicos de relación y de contactos humanos en la empresa; con el sistema de remuneraciones, de promociones; con las medidas sobre las reformas de la estructura: cogestión, etc. La práctica de las relaciones humanas puede abarcar todos los sectores de la vida humana: la industria y el comercio, los servicios públicos, el ejército, la enseñanza, los servicios sanitarios, el ministerio de almas, las profesiones liberales, etc. [118].

En la presente obra, dedicada a la enseñanza social de la Iglesia, no queremos pronunciarnos sobre el valor científico y pedagógico de tales métodos. Solamente pretendemos determinar la posición doctrinal de la Iglesia en esta materia.

b) *Las relaciones humanas y la doctrina social de la Iglesia* [119].

Si la expresión «relaciones humanas» es de fecha reciente, su concepto se remonta a los orígenes del catolicismo social o al solo catolicismo. Como hizo observar Pío XII, León XIII, que en esta cuestión fue el eco de toda una tradición, puso de manifiesto la importancia de las relaciones humanas. «Cuando la verdadera dignidad humana y el destino trascendental de todos los hombres se viven realmente día por día, aun la misma empresa se convierte también en aquella estrecha comunidad de trabajo que la *Rerum Novarum* desea. Será

[118] Cf. RUTTEN, e. o. o. c.
[119] En el congreso anual de las Organizaciones internacionales católicas, celebrado en La Haya del 18 al 21 de marzo de 1955, una sección de trabajo redactó unas con-clusiones sobre el tema de las relaciones humanas. Cr. *De christelijke werkgever*, 1955, pp. 167-169.

entonces cuando los unos tratarán a los otros con respeto en sus palabras y en sus hechos, les facilitarán el trabajo y lo estimarán, por muy pequeño que sea; procurarán otorgarles aquella función que mejor corresponda a la capacidad y al sentido de responsabilidad de cada uno. Se ve así que, ya antes de nuestros tiempos, León XIII y la Iglesia habían señalado la gran importancia de preocuparse por las relaciones humanas en la empresa» [120].

Pero, por desgracia, en ciertos medios, hubo muchos que se burlaron entonces de estas ideas y de estos deseos, como si no hubiesen sido otra cosa que piadosos sueños. Y, así, no apreciaban en el trabajador otra cosa que «la medida de la fuerza del trabajo y el modo de aplicarla con el mayor rendimiento posible a las energías de la naturaleza».

Hoy, por el contrario, se siente la necesidad de favorecer las relaciones humanas en la producción, aunque a veces sea por motivos muy poco nobles o con unos métodos más teóricos que prácticos. Pero, aun otra vez, se habrían evitado los errores, si, con la prudencia de León XIII, con la prudencia de la Iglesia, se hubiese considerado al trabajador tal como realmente es: hermano de Cristo y coheredero del cielo. Es muy sensible ver cómo, aún hoy, hay algunos católicos que se niegan a introducir en sus empresas las admirables riquezas del humanismo cristiano, al que sustituyen con un empañado humanismo desligado de la fe cristiana. Cambian de esta forma la riqueza con la pobreza, lo auténtico con lo falso [121].

La antigua sabiduría nos dijo ya que el hombre es la medida de todas las cosas. La sabiduría cristiana, al proclamar el fin trascendente y, por lo tanto, la dignidad eminentísima del hombre, ha considerado siempre a la persona humana como el principio y el fin de toda la vida social. En su discurso a los participantes en el primer congreso mundial de ingenieros, en 9 de octubre de 1953, Pío XII recomendó a los ingenieros una cultura general, abierta a todas las manifestaciones de la bondad y de la belleza y a todos los aspectos de la vida humana. Luego proseguía: «De esta amplitud de espíritu, la Iglesia da un ejemplo que no se ha tenido muy en cuenta. Encargada, desde hace veinte siglos, de educar la vida religiosa y moral del hombre, jamás se ha desinteresado de sus otras preocupaciones o de sus necesidades, tratando de su situación material o jurídica, de su educación, de la organización familiar y civil. La Iglesia nunca ha quedado encerrada en un concepto estrecho del hombre, porque sabe la complejidad de su naturaleza y conoce mejor que nadie la condición humana. Su doctrina social refleja exactamente esta posición central y se esfuerza en hacer respetar el orden de las exigencias del

[120] Discurso de Pío XII a la Asociación católica de obreros cristianos, en 14 de mayo de 1953, C.E.D., p. 1599, n.º 8.
[121] Ibid.

hombre total, cuerpo y alma, individuo y miembro de la sociedad, hijo de los hombres e hijo de Dios. Es por ello que los principios cristianos son la más firme garantía de una evolución normal y feliz de la humanidad...» Esta manera de ver al hombre, total y comprehensiva, hará que los ingenieros cumplan su papel social: entonces se darán cuenta de «que los problemas personales que empeñan vuestra vida y vuestro destino se presentan con tanta agudeza, aunque de una manera menos reflexiva, al más humilde de vuestros subordinados. Vosotros queréis que se os cargue de responsabilidades, que se os deje en libertad para tomar iniciativas; deseáis llegar a la meta perseguida e ir anotando las etapas a medida que se os acercan; deseáis desbordar el cuadro puramente profesional, para poder desplegar toda vuestra personalidad: todo esto es bueno y legítimo. Por lo tanto, es de desear que el trabajador más modesto participe de ello progresivamente. Después de haber sido considerado por mucho tiempo como un utensilio de la producción, explotado a discreción, finalmente han sido objeto de estudio las condiciones materiales de su existencia. Se reconoce ahora que resultaría insuficiente quedar como antes. Ya que el trabajo es una necesidad para el hombre, es preciso que las ocupaciones profesionales no empañen sus sentimientos naturales y más espontáneos, sino que respeten plenamente su dignidad. Esto quiere decir que no se puede tolerar se vea en él a un simple productor de bienes, sino que es necesario que se le trate como a un ser espiritual que se ennoblece con el trabajo y que espera, más de sus jefes que de sus iguales, la comprensión de sus necesidades y una simpatía verdaderamente fraterna» [122].

Es este humanismo cristiano el que ya antes había aportado Europa al mundo junto con el mensaje del Evangelio. Y ahora el Nuevo Mundo ofrece a la Europa dividida y descristianizada, como una novedad, un humanismo, una doctrina de relaciones humanas, desgajada de sus raíces cristianas y seglarizada.

En principio la Iglesia no puede más que alegrarse del redescubrimiento del hombre, de su valor y de su dignidad personal, pero ha de añadir inmediatamente que tal valor no tendrá una firme consistencia sino cuando el hombre esté considerado en sus relaciones con Dios: criatura e hijo de Dios, hermano y coheredero de Cristo, unido a todos los hombres por los lazos de un parentesco divino. Ningún motivo hay más fuerte para avivar la simpatía social que la fraternidad cristiana auténticamente vivida. Un importante industrial alemán, el ingeniero doctor Ernst Kuss, cuyas realizaciones sociales en sus explotaciones de cobre de Duisburg son célebres incluso en el extranjero, se preguntó un día, en el transcurso de una fiesta a favor de los pensionados de sus fábricas, por qué hacía esto. Él mismo dio

[122] «Bulletin mensuel des ingénieurs sortis de Louvain», diciembre 1953.

la respuesta, tan sencilla como elocuente: «Porque he tenido una madre verdaderamente cristiana» [123].

No obstante, si acoge con alegría las relaciones humanas, la Iglesia no puede dejar de llamar la atención sobre los excesos y desviaciones que amenazan alterar el sentido y comprometer los efectos esperados:

α) Desviación en los fines.

Entre los protagonistas de las relaciones humanas, hay algunos que sólo ven un nuevo sistema para aumentar la *efficiency* y la producción. Si quieren humanizar las relaciones en la industria, es porque esto les beneficia: *It pays*. El punto de partida es el hombre, en el cual se ve una «máquina» especial cuya psicotécnica ha de revelar los resortes íntimos para ponerla al servicio de la producción y del beneficio. El hombre es el punto de partida, pero no la meta final. Es todavía objeto y no sujeto de la economía, y las relaciones humanas no son más que un método psicológico refinado para someter al hombre a los fines de la economía. Es el trastorno del orden de los fines y de la jerarquía de los valores. En una alocución a los miembros de la delegación americana en el Congreso internacional de la fundición en París, recibidos en audiencia en Castelgandolfo el 16 de octubre de 1953, Pío XII declaró: «No hace muchos años, Nuestro predecesor, de feliz memoria, expresó con amarga pena que "la naturaleza salga ennoblecida de la fábrica, y los hombres, las más de las veces, envilecidos" (*Quadragesimo Anno*). No, antes de ser un molde para el metal, la fábrica, como toda asociación humana, es un molde para los hombres. Para animar al grupo o unirlo, hay el alma del trabajador, sea jefe o empleado, con todas sus esperanzas y temores humanos, con su noble destino y sus prerrogativas inalienables. La seguridad y la eficacia en un negocio son el resultado de un sentido de justicia y de un deseo de buen entendimiento entre todos cuantos unen sus esfuerzos humanos —y a veces su valor heroico— para realizar y mantener lo que vosotros, americanos, llamáis "un negocio que marcha". Hemos de recordaros una vez más que los beneficios, los salarios y los balances de producción están en relación con la actividad humana, que comprende los derechos y los sentimientos humanos, y no lo contrario...»

β) Desviación en los medios empleados.

En los procedimientos de la psicotécnica, hay muchas veces una falta de respeto y de discreción para la vida íntima de la persona humana; se quiere disecar su alma, descubrir y conocer los secretos

[123] H. Materlik, *Die Bedeutung der Duisburger Kupferhütte für die Eigentumsbildung in Arbeiterhand*, en la obra ya citada *Eigentum in Arbeiterhand*, p. 160.

más íntimos; se habla de «ingenieros de almas» como si éstas fuesen unas construcciones mecánicas. Se habla también de «confesores de empresas» [124], a los cuales se les confía la misión de penetrar en el alma del personal. Como si la empresa tuviese un poder absoluto sobre la interioridad de la persona humana.

γ) Desviación en la aplicación de los métodos.

Existe también el método de reducir las reacciones psicológicas de los trabajadores a ciertas reglas generales que se aplican indistintamente en todos los casos, sin tener en cuenta el carácter único, irreductible de cada persona humana, como se hace con el método de *case-work* [125]. De esta forma se violenta a la persona humana; se llega a mecanizar en lugar de humanizar las relaciones humanas. El alma, que es la forma de la naturaleza y de la condición humanas y el motor de su actividad, queda desconocida en tales procedimientos.

No podemos menos, antes de terminar esta relación, que citar un discurso de Pío XII, dirigido a los miembros de la Conferencia internacional sobre las relaciones humanas el 5 de febrero de 1956:

«Vuestro objeto era estudiar, en un clima de comprensión mutua, los factores que pueden contribuir al mejoramiento de las relaciones humanas en la industria y examinar la aportación de la investigación científica en este terreno. Es primordial, efectivamente, conocer con exactitud de una y otra parte los extremos del problema. Son en realidad muy complejos, y las medidas preconizadas por las ciencias del hombre, sociología, psicología o psicotécnica, chocan con enormes resistencias aumentadas con el tiempo por los intereses de las asociaciones, por la acumulación de errores y prejuicios. No solamente los espíritus tienen la máxima pena al juzgar objetivamente, sino que también las libertades quedan más o menos paralizadas por poderosas fuerzas, tales como las presiones sociales o la competencia técnica, que hacen sentir todo su peso sobre las decisiones a tomar.

»Vemos también con alegría que la verdadera técnica ha puesto de relieve la importancia, tanto tiempo desconocida, de las relaciones humanas en el trabajo. Nuestro predecesor, de venerada memoria, Pío XI, después de haber evocado el desprecio con que eran muchas veces considerados los superiores intereses de los obreros, no puede menos que lamentarse: "Contrariando los planes de la Providencia, el trabajo destinado, incluso después del pecado original, al perfeccionamiento material y moral del hombre, tiende en estas condiciones a convertirse en un instrumento de depravación: la materia inerte sale ennoblecida, mientras que los hombres se corrompen y depra-

[124] Léase JUNK R., *De toekomst in reeds begonnen. Macht en onmacht van Amerika*, Tielt [2]1954, pp. 257 y ss.

[125] TOWLE C., *Algemeen menselijke noden. Begrippen van dynamische psychologie, toegepast op maatsppelijk werk*, Ruremonde 1955.

van" (*Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 389 y ss.). Nos querríamos poder decir que esto no tiene lugar en ningún punto de la tierra. Pero todo el mundo sabe que los progresos son lentos sobre este punto esencial, en muchos países, sobre continentes enteros.

»Si vosotros, señores, habéis solicitado esta audiencia que Nos os concedemos, era seguramente para oir la voz de la Iglesia sobre estas cuestiones que os preocupan. Lo que la Iglesia desea en esta materia depende evidentemente de la idea que de la misma tiene el hombre. Por ella todos los hombres son iguales en dignidad ante Dios; deben pues serlo también en las relaciones libres o necesarias que les unen.

»Además, la comunidad de trabajo, que en nuestros días se apoya moralmente sobre la base de los contratos entre los jefes y los empleados en las grandes empresas, constituye por parte de los primeros una verdadera obligación con los segundos, pues les pide lo mejor de su tiempo y de sus fuerzas. No es, pues, solamente un trabajador a quien contrata y a quien compra su trabajo; es un hombre, un miembro de la sociedad humana que viene a colaborar en beneficio de la misma sociedad en la industria en cuestión. Claro que una empresa, incluso moderna, no es totalitaria; no acapara las iniciativas que, situadas fuera de su actividad particular, pertenecen personalmente a los trabajadores. Además, una empresa moderna no se resuelve dentro de un juego de funciones técnicas coordinadas de manera anónima. Une, mediante el contrato, asociados cuyas actividades son distintas y jerarquizadas, pero a los cuales el trabajo debe proporcionar la manera de cumplir cada vez mejor sus obligaciones morales, personales, familiares y sociales. Han de prestarse con lealtad un servicio mutuo, y si el interés de los jefes es el de tratar a sus empleados como hombres, no pueden contentarse con consideraciones utilitarias: la productividad no es en sí misma un fin. Cada hombre, por el contrario, representa un valor transcendente y absoluto, pues el Autor de la naturaleza humana lo ha dotado de una alma inmortal. Más aún, Él se hizo hombre y se identifica moralmente con cualquiere que espera de otro el suplemento de ser que le falta: "Lo que hicisteis con alguno de estos mis más pequeños hermanos, conmigo lo hicisteis" (Mt 25, 40). Él mismo no vino para ser servido, sino para servir (cf. Mt 20, 28), y no dudó en dar su vida para salvar a los hombres. De aquí procede la eminente dignidad de toda persona humana y la responsabilidad de quien emplea a un hombre a su servicio» [126].

11. Conclusiones generales

De todas las consideraciones que hemos hecho con respecto a las reformas de estructura y de las relaciones humanas, se desprende la

[126] «Documentation catholique», 1956, col. 197-199.

conclusión de que la restauración del orden social no es solamente una cuestión de estructuras jurídicas o económicosociales, sino que además requiere una mejora del clima social y de las relaciones humanas. Mejora que implica, como principio vivificante, una renovación moral y religiosa, un nuevo espíritu y, especialmente, ¡un nuevo corazón! Las grandes ideas nacen en el corazón.

Que no se dé un valor absoluto a una o a otra de estas reformas, pues ninguna de ellas es suficiente para resolver el problema. El saneamiento del cuerpo social no puede alcanzarse sino mediante una terapéutica general: es en todos los sectores y en todos los niveles de la vida social que es necesario trabajar para crear nuevas condiciones de vida y nuevas actitudes sociales. Pero ni entonces sería prudente abandonarse a la ilusión de que un día se llegará a un orden social perfecto, sin conflictos y sin tiranteces. Esta esperanza escatológica sólo puede realizarse más allá de las fronteras del mundo. No obstante, se nos permite y también se nos impone la obligación de alimentar la noble ambición de trabajar para la construcción de una sociedad en la cual toda persona humana pueda conservar y desarrollar su dignidad, perseguir su destino temporal, y eterno; una sociedad en la cual la justicia y la caridad humanas sean el alma de todas las relaciones humanas y de todas las estructuras sociales que en ella se lleven a cabo.

La aspiración hacia las reformas de estructura hace brillar la aurora de un nuevo orden social dentro del cual la clase obrera, consciente de su dignidad, podrá ejercer sus responsabilidades y dentro del cual quedará consagrada la primacía de los valores humanos, personales y sociales.

No dudamos de que hay algunos que creen que estas reformas de estructura no pueden ser otra cosa que una etapa hacia el régimen colectivista. No sería difícil aceptar esta tendencia, pero sería una mala táctica dejarle la iniciativa de las reformas y limitarse a una labor de crítica.

En cambio, es deber de los católicos discernir en las aspiraciones actuales, siguiendo el consejo del Apóstol, «lo que hay de verdadero, noble y justo» (Phil 4, 8) y estar atentos a los signos del tiempo. Éstos son los que, según las palabras de Pío XII, han de combatir en la primera línea de la cruzada por un orden social cristiano.

Sin embargo, los protagonistas más fervientes de las reformas de estructura han de reconocer:

1. — Que tales reformas han de realizarse con sabiduría y prudencia, paso a paso: «Nos creemos con el deber de orientar la acción social hacia una reforma de la empresa en este sentido, reforma que debe hacerse etapa por etapa, con una prudente audacia, en un espíritu de leal y mutua confianza. El capital y el trabajo han de salir ganando... La prudencia con la cual han de realizarse estas reformas

no ha de ocultar su urgente necesidad ni velar la limpieza de su orientación, dicen los obispos del Canadá [127].

Esta progresión se impone por el hecho de la complejidad del problema, que a veces se presenta bajo una forma demasiado simplista, así como por el hecho de su importancia y también — ¿por qué negarlo? — porque será necesario, de una y otra parte, iniciarse a la nueva mentalidad. Pero siempre la prudencia aconseja no derribar la casa que se habita mientras no se tenga la seguridad de encontrar otra más confortable.

Esta sabia prudencia se manifiesta en las palabras mediante las cuales Pío XI señaló en la *Quadragesimo Anno* la reforma de las estructuras: en ellas no habla de abolir el salariado, sino de completarlo. La situación actual de la inmensa mayoría de los trabajadores exige una retribución estable e inmediata de su trabajo; pero podrían añadirse otros elementos derivados del régimen de sociedad. Este sobresalario favorece la integración del obrero en la industria o profesión.

2. — Queda fuera de duda que para que tales reformas de estructura sean fecundas y duraderas han de estar inspiradas de una y otra parte por una reforma de la mentalidad. «Pero si consideramos este asunto más diligente e íntimamente, claramente descubriremos que a esta restauración social tan deseada debe preceder la renovación profunda del espíritu cristiano...» [128]. «Estas reformas de estructura de las empresas imponen, como condición indispensable y como principio vital, una reforma de costumbres y, particularmente, la reeducación del sentido del bien común y de la responsabilidad social» [129]. Los obreros habrían de renunciar a su espíritu de desconfianza, de agresión, de resentimiento, frutos de la explotación de la que tanto tiempo han sido víctimas; los patronos también habrían de «reflexionar en su empresa», como decía el presidente de la Asociación de patronos católicos de Bélgica, M. Bekaert: iniciarse en los nuevos métodos de gestión y abandonar la vieja levadura liberal. Todos tendrían que saber mirar más lejos y más arriba que el solo interés de su clase y tendrían que saberse situar dentro de los límites de la comunidad de la empresa, profesional y nacional.

3. — Por fin, tampoco podemos silenciar la solemne advertencia del Soberano Pontífice cuando, en distintas ocasiones, llama nuestra atención sobre el problema del paro forzoso, que es un estado endémico de la sociedad actual. Éste es el más importante y el más urgente problema, que solamente puede resolverse con una mejor adaptación

[127] De su carta colectiva: *El problema obrero ante la doctrina social de la Iglesia*, 1950, n.os 77 y 83.
De su carta colectiva: El problema obrero ante la doctrina social de la Iglesia,
[128] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 418, n.° 52.
[129] *Código social*, n.° 130. Véase también ROUAST, *Les conditions morales de la libération sociale*, Semanas sociales de Francia 1945, especialmente las pp. 312-315.

de la producción a las necesidades y al consumo (discurso de 3 de junio 1950).

En distintas ocasiones los papas se han preocupado de este azote, que perjudica, no solamente a los obreros, sino también a un número creciente de intelectuales. Aparte la proletarización material, el paro forzoso lleva consigo la depresión moral y la revuelta que, según nos enseña la historia de nuestro tiempo, representa el éxito de las actividades políticas extremistas. Además, ¿de qué nos serviría trabajar en pro de la promoción obrera, si una gran parte de los trabajadores se ve excluida de la vida normal y condenada a vivir en la ociosidad?

Se comprenden entonces las angustias del Santo Padre cuando observa que la atención y los esfuerzos se dirigen principalmente a prevenir las necesidades del mañana, cuando hay millones de trabajadores que están pendientes de la solución de un problema del cual depende su condición humana. «Éste es el problema sobre el cual Nos querríamos ver a los teorizantes y practicantes del movimiento católico social concentrar su atención y hacer converger sus estudios» (discurso de Pío XII de 3 de junio de 1950) [130].

BIBLIOGRAFÍA

BORNE E.-HENRY F., *Le travail et l'homme* (trad. española, Buenos Aires 1944).
BURGHARDT A., *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus, Vom Abfindungslohn zum Miteigentum*, Munich 1955.
CHENU M.-D., O. P., *Pour une théorie du travail*, París 1955.
DAUPHIN-MEUNIER A., *La doctrine économique de l'Église*, París 1950 (trad. esp., Valencia 1952).
DEVOLDER N., O. F. M.: a) *De ethiek van de arbeid*, Lovaina 1942; b) *Arbeid en economische orde*, Amberes 1946.
DUBOIS A., *Structures nouvelles dans l'entreprise*, París 1946.
DUBREUIL H., *Vers un salaire humain*, París 1948.
GOUX A., *Vers un ordre social humain*, París 1949 (trad. española, Barcelona 1953).
HAESSLE J., *Arbeitsethos der Kirche* (trad. francesa: *Le travail*, París 1932; trad. española: *El trabajo y la moral*, Buenos Aires 1944).
HENTZEN C., O. F. M., *Commentaar op Quadragesimo Anno*, 2 tomos, Bois-le-Duc 1933-1934.
KNAAPEN A.-C.-M., *Ondernemingsraden en medezeggenschap*, Assen 1952.
KOTHEN R., *Problèmes sociaux actuels*, Brujas 1946.
MAIRE L., *Au-delà du salariat, L'organisation sociale du travail*, Lausana 1945.
MATTERLIK H., e. o., *Eigentum in Arbeiterhand*, Munich 1954.
PERROUX Fr., *La participation des salariés aux responsabilités de l'entrepreneur*, París 1947.
ROCHA M., *Travail et salaire à travers la Scolastique*, París 1933.
SHIELDS B.-F., *The labour contract*, Londres 1936.
TONNEAU J., O. P., *Salaire* en *Dictionaire de théologie catholique*, t. XIV, col. 978-1016.

[130] Véase e. o. el informe del XII congreso de la U.N.I.A.P.A.C., en París 1955.

VILLAIN J., S. I., *L'enseignement social de l'Église*, París 1953-54, 3 vols. (trad. española, Madrid 1957).
VITO F., *L'Economia è servizio dell'uomo*, Milán 1945 (trad. española, Barcelona 1954).
WELTY E., O. P.: a) *Von Sinn und Wert der menschlichen Arbeit*, Heidelberg 1946; b) *Catecismo social*, Herder, Barcelona, t. I 1956, t. II 1958.
SÁNCHEZ IZQUIERDO, *El trabajo y su retribución en una concepción cristiana del mismo*, Zaragoza 1937.
PERPIÑÁ A., *Filosofía de la seguridad social*, Madrid 1952.
BRUGAROLA M., *Cristianización de las empresas*, Madrid 1945.
Íd., *La ordenación social de las empresas*, Madrid 1952.
Íd., *Relaciones humanas y reforma de la empresa*, Madrid 1957.
VENTOSA AGUILAR J., *Valores humanos en la empresa*, Barcelona 1951.
AZNAR S., *La abolición del salariado*, Obras completas, tomo I, Madrid.
VIÑAS C., *Las reformas de estructura y el catolicismo social*, en "Revista Internacional de Sociología", Madrid, núms. 33 y 34.
LLEDÓ J., *La participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas*, Madrid 1949.
FRAGERO M., *La participación en los beneficios ¿es solución?*, Bilbao 1946.
CUÑAT, *Productividad y mando de hombres*, Madrid 1956.

OBRAS COLECTIVAS

Travail et salaire, col. *Rencontres*, Lieja 1943.
Chronique sociale de France, 1946, núm. 1, que trata de las reformas de estructura.
Les transformations sociales et la libération de la personne, 32 Semana social de Francia, Toulouse 1945.
L'entreprise privée, cycle d'études patronales, 1.ª sesión (Tilburgo), París 1948.
32 Vlaamse sociale week, Lovaina 1950, que trata de la cuestión: *De christelijke sociale leer en de hedendaagse gemeenschap.*
"Esprit", diciembre 1951.
34 Semaine sociale wallonne 1952. Promotion ouvrière dans l'entreprise. De l'entreprise capitaliste à l'entreprise communautaire.
Initiation économique et sociale de BLARDONE G., e. o. Lyon 1954.
XX *Settimana sociale d'Italia*, Florencia 1945, *Il lavoro.*
XXIII *Settimana sociale d'Italia*, Bolonia 1949, *La Sicurezza sociale.*
XXIX *Semaine sociale du Canada*, San Juan 1952, *Sécurité Sociale.*
XXXI *Semaine sociale wallone*, Lieja 1949, *Problèmes de l'entreprise.*
XXV *Settimana sociale d'Italia*, Turín 1952, *L'impresa nell'Economia contemporanea.*
IX *Semana social de España*, Bilbao 1950, *Problemas actuales de la empresa.*
X *Semana social de España*, Zaragoza 1951, *El Trabajo.*

Capítulo VI

COLABORACIÓN ENTRE CLASES Y PROFESIONES. ORGANIZACIONES DE LOS MEDIOS SOCIALES. ORGANIZACIONES SINDICALES Y PROFESIONALES

I. *EL «OBRERISMO»*

Hace ya mucho tiempo que se repite, en ciertos medios que intentan separar la clase obrera de la Iglesia, que ésta es la aliada natural de los ricos y que los obreros no pueden esperar nada de ella, como no sea algunas piadosas exhortaciones a la resignación y promesas del más allá, «el cheque a cobrar en el cielo». La propaganda socialista y comunista continúa explotando este manido tema.

En estos últimos tiempos, sin embargo, se oye formular otra queja incluso entre los cristianos: la de que la Iglesia se preocupa casi exclusivamente de la clase obrera y que no tiene suficientemente en cuenta los intereses y las aspiraciones legítimas de las otras clases.

Si los obreros fueron por largo tiempo «los parientes pobres», son ahora los «hijos predilectos». Como en la parábola del hijo pródigo, la Iglesia reservaría su solicitud y sus tesoros para la clase de los trabajadores, cuya pérdida le ha causado tan vivos dolores y cuyo retorno la colma de gozo. Es lo que se ha venido llamando en la literatura francesa el problema o el peligro del obrerismo: la clase obrera, sólidamente organizada y consciente de su fuerza y dignidad, se expone a la tentación de abusar de esta fuerza. La promoción obrera amenaza con transformarse en dictadura del proletariado, en conformidad con las aspiraciones del marxismo.

Este peligro no es imaginario; los acontecimientos y las tendencias de la postguerra son suficientes para convencernos. Nuestro Santo Padre, el Papa, se lo advirtió a los trabajadores belgas en su alocución a los miembros del Movimiento Obrero Cristiano del 11 de septiembre de 1949. Después de elogiar su organización, les dijo: «¡Ojalá, en fin, pudiera Nuestra bendición ayudar a la clase trabajadora cristiana de Bélgica a salir sana y salva del peligro que, precisamente ahora, por todas partes amenaza un poco al movimiento obrero! Nos referimos a la tentación de abusar (hablamos de abuso, y en manera alguna de uso legítimo), de abusar —decimos— de la fuerza de la

organización, tentación tan tremenda y peligrosa como la de abusar de la fuerza del capital privado»[1]. En su mensaje al Congreso Mundial de la Juventud Obrera Católica, reunido en Bruselas el 3 de septiembre de 1950, denunció el Papa un doble peligro: por un lado, un «irenismo» falaz, presto a abandonar sus posiciones doctrinales para acercarse a otras; por otro lado, aislacionismo de la clase y apostolado obreros: «Es necesario encuadrar con prudencia y discernimiento el apostolado de los obreros en la economía general del apostolado del hombre moderno. Y esto Nos lleva a ponernos en guardia contra cierta equivocación, por desgracia demasiado corriente, incluso entre católicos, es decir: contra la clasificación de las almas en categorías. No, no hay dos clases de hombres, los obreros y los no obreros. Pensar así es engañarse sobre el aspecto actual de la cuestión social; es dar prueba de una miopía intelectual indigna de un católico; es mecerse en la molesta ilusión de que la Iglesia no conquistará a los obreros sino a condición de doblegarse ella a todas las exigencias, por muy irrealizables que éstas fueren». El Papa concluyó diciendo que elevaba sus votos para que la juventud obrera cristiana «lleve a través de los países su viviente testimonio de la presencia de Cristo y de la Iglesia en los medios obreros, en los que ella extienda su espíritu de fraternidad cristiana entre todos los jóvenes trabajadores, de cualquier raza y color que sean; que ella cree en ellos un espíritu de colaboración entre las profesiones y entre las clases sociales»[2].

1. ¿De dónde proviene el peligro del obrerismo?

Por muchos motivos el problema obrero ocupa actualmente el centro de todas las preocupaciones:

a) Un motivo histórico: el problema social moderno, nacido del individualismo capitalista, se ha identificado hace ya largo tiempo con el problema obrero. Cuando León XIII escribió su encíclica *Rerum Novarum*, la consagró a «la suerte de los obreros». No cabe duda que, a partir de entonces, el problema se ha extendido y complicado y se desborda sobre las otras clases[3], como asimismo cuando Pío XI, conmemorando el 40 aniversario de la *Rerum Novarum*, publica su encíclica *Quadragesimo Anno*, la consagra a «la restauración del orden social y a su perfeccionamiento según las leyes del Evangelio». Este título demuestra que el problema social ha adquirido un sentido y una trascendencia más universales. También que, por sus orígenes, el problema social ha centrado la atención sobre la suerte de los trabajadores, y, en particular, sobre la de los trabajadores asalariados. Es

[1] C.E.D., p. 516, n.° 5.
[2] C.E.D., pp. 526 y 527, n.os 6 y 7.
[3] Cf. nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

verdad que el trabajo de los artesanos, de los campesinos y de otras clases sociales merece asimismo consideración e interés; pero, de hecho, ha sido la lamentable situación del proletariado la que ha provocado, con fundamento, las reacciones sociales del siglo XIX. El marxismo, que veía en este proletariado la vanguardia de la revolución y la esperanza del porvenir, ha contribuido en gran manera al encogimiento de la noción del problema social.

b) Entre las dos guerras asistimos a la emancipación progresiva de la clase trabajadora que, gracias a sus poderosas organizaciones sindicales y políticas, ha logrado, con frecuencia a precio de tenaces luchas, reformas sustanciales: disminución del trabajo, salarios más elevados, legislación social muy extensa, etc. La crisis económica que se prolongó desde 1929 hasta la segunda guerra mundial, y luego los años de la guerra, detuvieron este progreso social. Durante este período, la clase obrera de todos los países, sobre todo la de los países beligerantes y ocupados por las fuerzas enemigas, ha debido soportar sacrificios enormes. Las duras necesidades de la guerra impusieron entonces una especie de tregua social. Mas, como lo hacía notar Pío XII en su admirable Mensaje de Navidad de 1942, esta calma sólo era aparente y, una vez terminada la guerra, el grito que se ha elevado reclamando justicia y fraternidad en un mundo de un Dios justo se ha dejado oir con más fuerza que nunca. «En un sector particular de la vida social, en el que durante un siglo surgieron movimientos y conflictos violentos, se observa hoy calma, siquiera aparente; esto es, en el vasto y siempre creciente mundo del trabajo, en el ejército inmenso de los obreros, de los asalariados y de los empleados. Si se considera lo presente con sus necesidades bélicas, como un hecho real, esta tranquilidad se podrá llamar exigencia necesaria y fundada; pero si se mira la situación actual desde el punto de vista de la justicia y de un legítimo y regulado movimiento obrero, la tranquilidad no será sino aparente mientras no se obtenga tal fin.

»Movida siempre por motivos religiosos, la Iglesia ha condenado los varios sistemas del socialismo marxista y los condena también hoy, porque es deber suyo y derecho permanente defender a los hombres de corrientes e influencias que ponen en peligro su eterna salvación. Pero la Iglesia no puede ignorar o no ver que el obrero, en su afán de mejorar su situación, tropieza con un ambiente que, lejos de ser conforme con la naturaleza, contradice al orden de Dios y al fin que Él ha señalado a los bienes terrenales. Por falsos, condenables y peligrosos que hayan sido y sean los caminos que se han seguido, ¿quién, sobre todo siendo sacerdote o cristiano, podría permanecer sordo al grito que se alza de lo profundo y que en el mundo de un Dios justo invoca justicia y espíritu de fraternidad? Sería un silencio culpable e injustificable ante Dios y contrario al iluminado sentir del Apóstol, quien, si inculca que es necesario ser animosos contra el error, sabe

también que es menester estar llenos de consideración hacia los que yerran y con ánimo abierto para escuchar sus aspiraciones, sus razones» [4].

Los hechos han confirmado estas previsiones: después de la guerra, la clase obrera se ha levantado en todos los países, con fuerza no superada hasta entonces, para hacer triunfar sus aspiraciones.

c) Se han creado organizaciones poderosas, nacionales e internacionales que han conseguido una influencia enorme, con frecuencia preponderante, en la vida política y en el gobierno de los Estados. Pero la historia nos atestigua que, en nuestra condición humana, la fuerza conduce fácilmente al abuso. Lo ha recordado Pío XII en su discurso al Movimiento Obrero Belga, arriba citado: «La fuerza de la organización, por poderosa que se la quiera suponer, no es por sí misma un elemento de orden: la historia reciente y actual nos da constantemente la prueba trágica de ello...» [5].

d) La clase obrera ha encontrado de nuevo, en la conquista de sus derechos fundamentales, resistencias ásperas y tenaces. Sus aspiraciones más elementales chocaron por mucho tiempo con una incomprensión, por no decir mala voluntad, que hoy difícilmente podemos explicarnos. ¿Cómo explicar actualmente que en los Congresos Católicos de Malinas de 1864 y 1867 fuera rechazada la proposición de limitar el trabajo de los niños a doce horas? Nos es hoy difícil imaginarnos cómo, por aquel tiempo, la idea de libertad se había apoderado incluso de los católicos mejor intencionados. El movimiento obrero, hasta el de inspiración cristiana, aunque no admitía el principio de la lucha de clases, tenía no obstante un carácter reivindicativo, por no decir agresivo. Ahora bien, todas las luchas, incluso las más justas, movidas por fines muy nobles, tienden a encerrarnos en nosotros mismos, a aferrarnos a nuestras posiciones, a nuestros puntos de vista, a separarnos y aislarnos de los otros.

e) El movimiento obrero cristiano se encontró en sus orígenes frente a organizaciones socialistas más poderosas y más avanzadas, sin otra preocupación que la suerte de los obreros. Se vio en la necesidad de enfrentarse con sus adversarios sobre este terreno, con el consiguiente riesgo de tener que admitir sus dictámenes sobre la táctica que debía seguir. Por otra parte, la comunidad de sufrimientos y de luchas creó entre todos los trabajadores un sentimiento de solidaridad estrecha; ahora bien, esta solidaridad va con frecuencia a la par con cierta desconfianza frente a otras clases sociales. Esta estrechez de miras, como la califica Pío XII, se encuentra también en otros medios sociales y en otros dominios distintos de los conflictos sociales.

[4] Pío XII, Mensaje de Navidad 1942, C.E.D., p. 214, n.os 22 y 23.

[5] Pío XII, Discurso de 3 de septiembre de 1949, C.E.D., p. 516, n.º 6. Cf. también REICKHOLD L., *Europäische Arbeiterbewegung*, 2 vol., Francfort 1953.

f) Esta solidaridad de la clase obrera, que acabamos de subrayar, ofrece igualmente aspectos positivos: ha despertado en el seno de la clase obrera sacrificios, iniciativas, el sentido de la responsabilidad, un esfuerzo de desarrollo, que han contribuido a su elevación. El movimiento de la Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.) es una prueba evidente. Ha dado y da a la masa obrera una selección salida de sus filas [6].

g) Si las otras clases comprueban actualmente con cierta amargura —y pensamos aquí en las clases medias— que los hombres de ciencia y reformadores sociales han prestado tan poca atención a su suerte y que incluso la Iglesia misma, que, sin embargo, es la madre de todos, parece preocuparse tan poco de ellas, es preciso buscar la causa de todo ello en su falta de solidaridad y de organización. Cuando la Iglesia se pronuncia sobre los problemas sociales, en la mayor parte de los casos lo hace porque se lo han exigido o aconsejado las circunstancias, las exigencias de los acontecimientos y las discusiones de los sabios. León XIII publicó la *Rerum Novarum* después de que Léon Harmel hubo experimentado en sus fábricas de Val-des-Bois las reformas sociales y después de que la Unión de Friburgo hubo fijado las posiciones de la moral social católica [7]. Nuestras clases medias escucharían con mayor frecuencia la voz de Roma si ellas mismas dejaran oir su voz en Roma y llegaran a entenderse sobre el enderezamiento de sus vejaciones y sobre sus funciones dentro del orden social. Su salvación está ligada a su fuerza de organización y a su espíritu de solidaridad.

2. La doctrina social de la Iglesia participa de la universalidad de su misión y de su ser

El problema social se ha reducido de hecho al mundo de los trabajadores y aun, en un sentido todavía más estrecho, de los asalariados. No es menos evidente, sin embargo, que, en principio, abarca todas las clases y todas las profesiones y que la Iglesia, que se dice católica, no excluye a ninguna de ellas de su solicitud, aunque la preocupación del bien común implique, como lo demostró León XIII en su *Rerum Novarum* a propósito de la intervención del Estado, un cuidado especial de los más débiles [8], cuya protección es una de las exigencias del orden social.

Esta idea del orden es la base misma del pensamiento social de la Iglesia. Este orden que pretende imitar y realizar, en la medida de lo

[6] Véase el artículo sin firma *Valeurs morales du mouvement ouvrier*, «Documentation catholique» 1953, col. 37 y ss.

[7] Cf. nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

[8] C.E.D., p. 365 y ss.

posible, la admirable unidad del plan divino [9], excluye todo antagonismo de clases [10]. No es forzado ni artificial: «El orden, base de la vida asociada de los hombres, esto es, de seres racionales y morales, que tienden a realizar un fin conforme a su naturaleza, no es una simple yuxtaposición exterior de partes numéricamente diversas; es más bien y ha de ser la tendencia y la realización cada vez más perfecta de una unidad interior que no excluye las diferencias, fundadas en la realidad y sancionadas por la voluntad del Creador o por normas sobrenaturales» [11]. Estas diferencias encuentran su principio de unidad en el bien común que garantiza a todas las partes del organismo social la igualdad de los derechos fundamentales y el respeto de su bien particular; y su colaboración asegura el bienestar y la prosperidad del cuerpo social. «El orden —como egregiamente dice el Doctor angélico (*Contra Gent.*, 3, 71; cf. I, 65, 2)—, es la unidad resultante de la conveniente disposición de muchas cosas; por esto el verdadero y genuino orden social requiere que los diversos miembros de la sociedad se junten en uno con algún vínculo firme. Esta fuerza de cohesión se encuentra, ya en los mismos bienes que se producen o servicios que se prestan, en lo cual de común acuerdo trabajan patronos y obreros de una misma *profesión*, ya en aquel bien común a que todas las *profesiones juntas*, cada una por su parte, amigablemente deben concurrir. Esta unión será tanto más fuerte y eficaz cuanto con mayor fidelidad cada individuo y cada *orden* pongan mayor empeño en ejercer su profesión y sobresalir en ella» [12].

La ley está llamada, sin duda, a proteger y a defender la sumisión de todos los intereses particulares al bien común, pero esto no es suficiente para crear y mantener el acercamiento de las voluntades y la unión de los corazones. «Todas las instituciones destinadas a consolidar la paz y promover la colaboración social, por bien concebidas que parezcan, reciben su principal fuerza del mutuo vínculo espiritual que une a los miembros entre sí; cuando falta este lazo de unión la experiencia demuestra que las fórmulas más perfectas no tienen éxito alguno. La verdadera unión de todos en aras del bien común sólo se alcanza cuando todas las partes de la sociedad sienten íntimamente que son miembros de una gran familia e hijos del mismo Padre celestial; aún más, un solo cuerpo en Cristo, "siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros" (Rom 12, 5); por donde "si un miembro padece, todos los miembros se compadecen" (1 Cor 12, 26)» [13]. El reconocimiento y la restauración de esta unidad interna es la condición *sine qua non* de la paz social: «Quien desea que la estrella de la

---

[9] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 420, n.° 55.
[10] Ibid., C.E.D., p. 408, n.° 36.
[11] Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 1942, C.E.D., 209, n.° 6.
[12] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 408-409, n.° 36.
[13] Ibid., C.E.D., p. 421, n.° 56.

paz nazca y se detenga sobre la sociedad, rechace toda forma de materialismo, que no ve en el pueblo sino una grey de individuos que, divididos y sin interna consistencia, son considerados como un objeto de dominio y de sumisión; procure concebir la sociedad como una unidad interna, crecida y sazonada bajo el gobierno de la Providencia; unidad que, en el espacio a ella asignado y según sus particulares condiciones, tiende, por la colaboración de las diferentes clases y profesiones, a los eternos y siempre nuevos fines de la civilización y de la religión» [14].

El mérito de la doctrina social de la Iglesia consiste en mantenerse a igual distancia de los errores extremos, así como de las exageraciones de los partidos o de los sistemas que con ellos se relacionan..., y en conciliar, en la teoría y en la práctica, los derechos y los deberes de todos [15].

Las páginas siguientes pondrán de manifiesto la universalidad y la armonía de esta doctrina, cuidadosa de salvaguardar todos los intereses legítimos de las diferentes clases y profesiones en la consecución del bien común.

II. *LA IGLESIA Y LAS CLASES MEDIAS* [16]

Marx predijo que la concentración de las empresas representaría la desaparición de las clases medias y que no quedarían más que dos clases para oponerse en la lucha final. «Nuestra época, que es la de la burguesía, se caracteriza por el hecho de haber simplificado las luchas de clase. La sociedad entera se divide, cada día más, en dos grandes campos adversarios, en dos grandes clases opuestas directamente una contra la otra: la burguesía y el proletariado» [17].

Esta predicción ha quedado desmentida por la evolución social, como no es difícil demostrar.

Efectivamente, las clases medias no han desaparecido. Hemos de distinguir varias clases medias: artesanos y comerciantes, campesinos propietarios en parte o en totalidad de sus tierras, empleados y funcionarios de cierta categoría, los miembros de las profesiones liberales. El sociólogo ha de comprobar que la ulterior evolución no ha anulado a las clases medias y no las ha reducido al pauperismo. Claro que las clases medias han tenido que pasar por muy duras pruebas: las dos guerras y sus consecuencias: inflación, desvalorización de la moneda,

---

[14] Pío XII, Radiomensaje de Navidad, 1942, C.E.D., p. 217, n. 33.
[15] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., 447, n.° 34.
[16] Cf.: 1) PHILIPPOT R. (Can.), *Église et professions indépendantes selon les documents pontificaux*, Lieja 1949. 2) KERKHOFS (Mons.), *Problèmes sociaux actuels*, Lieja 1946. 3) *Classes moyennes et structures sociales*, Bruselas 1946. 4) CREMER R., *Les classes moyennes en Belgique*, Bruselas 1955.
[17] MARX, *Der historische Materialismus*, t. II, p. 576.

crisis económicas gravísimas. No obstante, una gran parte de las clases medias ha logrado superar todas estas dificultades y ha sabido adaptarse a las nuevas circunstancias. Pero, junto a ellas, se han formado nuevos grupos de clases medias: las «nuevas clases medias», formadas de personal encuadrado, de funcionarios superiores, de «gerentes», etc. Estas nuevas clases medias presentan, por su parte, notables diferencias. A medida que la civilización adelanta, un mayor número de personas entra a ocupar un lugar en el sector terciario y rebasa el cuadro de la oposición entre dos únicos estamentos: burguesía capitalista y proletariado [18].

En vez de simplificarse, las relaciones y el número de las clases sociales se han multiplicado. En vez de desaparecer, las clases medias han ido en aumento y se han diferenciado más de las otras después de la época de Marx.

Pío XI señaló este fenómeno; describiendo en *Quadragesimo Anno* el desarrollo del capitalismo, añade:

«Es cierto que aún hoy no es éste el único modo vigente de organización económica; existen otros, dentro de los cuales vive una muchedumbre de hombres, muy importante por su número y por su valer, por ejemplo, la profesión agrícola; en ella la mayor parte del género humano halla, honesta y honradamente, su sustento y su bienestar. Tampoco están libres de las estrecheces y dificultades...» [19].

El socialismo contemporáneo, al contrario del socialismo marxista, ha comprendido la importancia de las clases medias; ya en el socialismo planista de H. De Man, el padre del Plan del Trabajo, había una plaza reservada a las clases medias; en efecto, al lado del sector nacionalizado que comprendía los institutos de crédito y las industrias básicas, preveía este plan un sector privado que abarcaba las empresas en las que se mantenía la fusión entre el trabajo y el capital. La IV Internacional socialista, que fue resucitada y tuvo un congreso en Francfort del 30 de junio al 3 de julio de 1951, adoptó de nuevo esta idea. Sin duda ha comprendido el socialismo contemporáneo que la clase obrera no puede ya aumentar sus cuadros y que debe buscar, en las clases medias, un nuevo campo de reclutamiento. Así, bajo la influencia de las ideas de H. De Man y de otros, en particular del partido laborista inglés, el socialismo tiende a revisar y a extender su acción a otras clases, además de las trabajadoras: «El socialismo nació en Europa de un movimiento de protesta contra los males inherentes a la sociedad capitalista. Por ser los asalariados los primeros en sufrir las vejaciones del capitalismo, el socialismo se desarrolló, en primer término, entre la masa de los asalariados. Hoy otros muchos asalariados — trabajadores del campo, marineros, artesanos, comerciantes, funcionarios y miembros de las profesiones liberales, artistas y sabios — están convencidos de que el futuro pertenece al socialismo. El socialismo apela a todos los hombres que creen en la necesidad de abolir la explotación del hombre por el hombre» [20].

[18] Véase KOENIG R., *Sociologie in deze tijd*, pp. 52-53, Amsterdam 1952.
[19] C.E.D., p. 412, n.° 38.

En todos los tiempos la Iglesia ha manifestado su preferencia por las modalidades de empresa en que el trabajo y la propiedad, el quehacer profesional y la familia están unidos: en esto ve la salvaguarda de la libertad y de la responsabilidad personal y un factor de equilibrio social y de integridad moral. «La división de los bienes sociales entre un numeroso grupo de propietarios de importancia media era ya considerada por Platón y Aristóteles y enseñada por el Antiguo Testamento y San Pablo como la estructura más perfecta de la hacienda pública. Santo Tomás, estableciendo el principio de la fortuna proporcionada a la condición de cada uno, pide, en el fondo, lo mismo: porque si es conveniente, por una parte, que cada uno tenga cuidado de su fortuna a fin de que pueda vivir según su condición, es preciso también — es esencial — que el bienestar material y las posibilidades correlativas de progreso espiritual sean distribuidas entre un número de individuos cada vez mayor [21]. La existencia de una numerosa clase media es una garantía de estabilidad para el Estado; el interés primario del Estado consiste en favorecer el acceso del mayor número posible a cierta fortuna. Para León XIII, la explotación del hombre y la usura han creado la situación en la que "el pueblo se halla dividido en un reducido número de hombres desmesuradamente ricos y una masa ingente de proletarios" [22]. En todo tiempo, la sociología católica ha enseñado la utilidad de la existencia y del desarrollo de la clase media, que contiene las mayores riquezas cualitativas, de suerte que forma la base más sólida de la cultura. Por integrar el capital y el trabajo, es el factor natural del progreso económico; constituye una población sana, cuyo desarrollo se consigue en las mejores condiciones. Esta preferencia por la clase media no se opone de ninguna de las maneras a un verdadero progreso material; al contrario, la riqueza en bienes espirituales es la mejor garantía de la duración de cierta prosperidad» [23].

A esto ha de añadirse un motivo histórico, sacado a la luz por Pío XII en un discurso a los artesanos cristianos el 20 de octubre de 1947, en el que recuerda «el interés y el cariño con que la Iglesia se ha visto siempre animada hacia el artesanado. Este sentimiento se apoya ante todo en razones históricas: en el orden social del pasado, la artesanía y sus corporaciones ejercieron, incluso en el plano eclesiástico, una influencia bienhechora muy notable. En realidad, estas cor-

[20] *Le manifeste de la nouvelle Internationale socialiste.* Cf. «Dumentation catholique», t. 48 (1951), col. 1143.
[21] SANTO TOMÁS, *Summa Theologica*, II-II, q. 62, a. 7; q. 66, a. 8; q. 118, a. 1.
[22] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 371, n.° 37.
[23] HAESSLE J., *Le Travail*, París 1933, pp. 268-269.

poraciones eran cofradías religiosas y cumplían las obligaciones que hoy son propias de las organizaciones católicas»[24].

Entre la doctrina social de la Iglesia y las aspiraciones de las clases medias hay tal paralelismo que puede afirmarse que la Iglesia es su aliada natural. Veámoslo en alguna de estas aspiraciones:

a) *El respeto a los valores personales*, a la independencia de la libertad, de la iniciativa y de la responsabilidad personales se une al respeto a las exigencias del orden social. Es la idea central de la moral social católica y a ella revierten todos los documentos pontificios. La Unión internacional de estudios sociales, en su sesión del 28 de septiembre de 1948, declaró: «Mejor que otros, ciertos géneros de trabajo, ciertos tipos de empresa, ofrecen a la personalidad los medios de ejercer plenamente sus facultades de inteligencia, iniciativa y progreso; estimulan su energía dejando intacta su responsabilidad».

Hacía resaltar Pío XII estos caracteres en el artesano y en el agricultor: «Las relaciones entre la Iglesia y la artesanía tienen un fundamento todavía más profundo y esencial, como en el caso de los agricultores. La Iglesia desea que se opongan ciertos límites a la inferioridad, que, para el hombre moderno, nace del triunfo y del predominio de la máquina y del desarrollo cada vez más acentuado de la gran industria. En la artesanía, por el contrario, el trabajo personal ha conservado, al menos hasta el presente, su pleno valor. El artesano transforma la materia primera y conduce a su término todo el trabajo al que está íntimamente ligado y en el que encuentra un campo ampliamente abierto para su capacidad técnica, su habilidad artística, su buen gusto y delicadeza y la destreza de sus manos, logrando productos muy superiores, bajo este aspecto, a los objetos impersonales y uniformes, fruto de la fabricación en serie.

»Por esto la clase de los artesanos es como una milicia escogida para la defensa de la dignidad y del carácter personal del trabajador»[25].

Más arriba hicimos notar que la propiedad personal constituye la defensa de la libertad personal. Haessle ha consagrado a esta tesis unas vigorosas páginas en *Le Travail* (pp. 281-284).

b) *Salvaguardia y protección de la persona* contra todas las formas y regímenes de concentración y abusos del poder; por esto la Iglesia condena la dictadura, política o económica[26], el abuso de la fuerza, proceda de las fuerzas capitalistas o de las fuerzas sindicales[27].

También prefiere la Iglesia un régimen económico en el que la libre concurrencia pueda mantenerse dentro de los límites del bien común[28].

---

[24] PHILIPPOT, o. c., pp. 9-10.
[25] PHILIPPOT, o. c., pp. 56-57.
[26] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 412, n.° 39.
[27] Pío XII en su discurso arriba citado, del 11 de septiembre de 1949, C.E.D., p. 516, n.° 5.
[28] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 409, n.° 37.

Todos estos principios están en perfecta concordancia con las condiciones vitales de las clases medias.

c) *La extensión de la propiedad personal.* Hemos visto cómo la Iglesia desea vivamente la generalización de la propiedad personal y familiar. Ésta asegura a la familia «el espacio vital» necesario (Pío XII, discurso del 1 de junio de 1941 y radiomensaje de Navidad de 1942). Por esto «la pequeña y mediana empresa agrícola, artesana y profesional, comercial e industrial, debe ser garantizada y favorecida» (Pío XII, radiomensaje de 1 de septiembre de 1944); «he ahí por qué no Nos cansamos tampoco de recomendar la difusión progresiva de la propiedad privada, de las medianas y pequeñas empresas» (Pío XII, discurso del 11 de septiembre de 1949).

d) *La vida familiar.* La familia, célula de la vida social, halla en la estructura social de las clases medias las mejores garantías de su unidad y de su prosperidad, del mantenimiento de las tradiciones familiares y, por tanto, de la continuidad entre el pasado y el futuro.

La doctrina de la Iglesia responde una vez más a las aspiraciones de las clases medias.

e) *Protección de las comunidades naturales*, como las profesiones. «Nos no dejamos —decía Pío XII— de recomendar constantemente la elaboración de un estatuto de derecho público de la vida económica y de toda la vida social en general, según la organización profesional»[29]. Veremos muy pronto que esta organización profesional es el punto central de la restauración del orden social tal cual se propuso en la *Quadragesimo Anno*. En este orden profesional, que algunos persisten en querer identificar con un corporativismo de Estado, las clases medias tendrán su lugar y sus funciones aseguradas: estarán al abrigo de las fuerzas que las amenazan, tanto del lado del capitalismo como del sindicalismo.

f) *La repartición equitativa de la renta nacional:* la Iglesia reclama, en conformidad con las exigencias del bien común, «la justa proporción entre los salarios; y con ella se enlaza estrechamente la razonable proporción entre los precios de venta de los productos obtenidos por las distintas artes, cuales son la agricultura, la industria y otras semejantes»[30].

Para los asalariados exige la Iglesia como un deber de justicia social que estén asegurados contra los riesgos de la vida[31]. Ha llegado el momento de extender a los no asalariados, *mutatis mutandis*, las ventajas de la legislación social y, en particular, de los seguros sociales. De lo contrario, nuestras clases medias se hallarían condenadas a la proletarización, cuando se están haciendo laudables esfuerzos para

---

[29] Pío XII, discurso a los obreros belgas, 11 de septiembre de 1949, C.E.D., pp. 516-517, n.° 6.
[30] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 407, n.° 34.
[31] Cf. *supra*, pp. 247-252, y Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 453, n.° 52.

desproletarizar la clase obrera. Los sucesos de la postguerra de 1914-1918 han demostrado, sobre todo en Alemania, qué peligros acarrea tal situación para el orden político y social. El nacionalsocialismo encontró en las filas de las clases medias, empobrecidas y resentidas, sus adeptos más fervorosos.

Conclusión

La existencia de las clases medias es una condición indispensable para el bienestar de la sociedad. Las clases medias constituyen un elemento de moderación en los antagonismos sociales, un depósito de sanas tradiciones familiares y sociales, un muro contra las fuerzas extremistas que amenazan el equilibrio social: constituyen, por la situación misma que ocupan en la estructura social, un centro de mediación y de conciliación; por lo general, están todavía imbuidas del sentido de responsabilidad y de sentido cristiano.

Con satisfacción comprueba la Iglesia que las clases medias van teniendo conciencia de su función social y salen de su individualismo para organizarse sobre bases sólidas y conquistar su lugar en la vida pública. Deberán evitar un doble escollo: en su lucha por la defensa de sus derechos, no deben dejarse arrastrar por corrientes de antagonismo social y de lucha de clases; después, para evitar en su movimiento el materialismo, deben alimentar otras aspiraciones además de la defensa de sus intereses materiales: por medio de reuniones interprofesionales deben aspirar a los valores que forman parte de su patrimonio y que les permitirán continuar desempeñando su función tradicional en la vida social [32].

III. *LA IGLESIA Y LAS PROFESIONES LIBERALES*

No hay más que recorrer el índice alfabético de las Actas de Pío XII para ver pasar el cortejo de los representantes de los medios sociales y profesionales más diversos: profesores, obreros, agentes de cambio, atletas, etc., que son recibidos en audiencia por el Padre común de los fieles. Se maravillará uno al comprobar cómo aprecia el Papa cada oficio y cada profesión y los exalta en sus valores naturales y sobrenaturales, como función social y apostólica.

Las profesiones liberales se pueden equiparar a las clases medias, y las páginas precedentes se aplican igualmente a ellas, excepción hecha de que su actividad no presenta el mismo carácter familiar. En todo caso, profesiones como las de médico, abogado, pro-

[32] Kerkhofs (Mons.), o. c., y Philippot, o. c.

fesor, etc., no se conciben sin el respeto a la libertad personal, cuya consecuencia es la responsabilidad personal. Incluso en el dominio de las actividades «independientes», el peligro de una mixtificación y una reglamentación crecientes de los poderes públicos amenaza con despersonalizar cada vez más estas vocaciones y convertirlas en empleos. Huelga decir que la sociedad no gana nada con atropellar de este modo los valores personales, manantial de su progreso. A los miembros de estas profesiones les toca mantener, por su elevado sentido de responsabilidad, la independencia y la estima de su profesión.

IV. *LA IGLESIA Y LA CLASE AGRÍCOLA* [33]

La clase agrícola, a quien los sociólogos colocan entre las clases medias, no ha despertado el mismo interés que la clase obrera. Es lamentable, porque se lo merece. De hecho representa y encarna valores de fundamental importancia: valores sociales innegables, mas también valores económicos, puesto que ella produce los bienes más indispensables para la vida de la nación; valores biológicos: la vida rural favorece la salud y las fuerzas físicas; valores demográficos: en la mayoría de los países, la clase agrícola es más fecunda, y si la población de un país se mantiene y progresa es debido a la contribución del campo; valores morales y religiosos, por último: el carácter familiar de la explotación agrícola, el apoyo del medio ambiente y la fuerza de la tradición preservan el sentido moral y religioso del mundo rural [34]. ¡Desdichadas las naciones que, como Francia e Inglaterra, han tenido que deplorar un «éxodo rural» extenso, por abandonar sus hijos la «tierra que muere»! ¡Felices los pueblos en que se crearon, en tiempo útil, organizaciones como la del «Boerenbond» (Liga de Campesinos) belga, fundada en 1890, destinada a dar a los campesinos una formación adecuada y adaptada al desarrollo rápido de la economía agrícola y a las exigencias de la vida social contemporánea! [35].

El mundo rural merece, además, la atención por los peligros y necesidades a los que debe hacer frente en este momento. La situación

[33] Cf. Thibon G., *Retour au réel;* Hovois G., *Église et vie rurale selon les enseignements pontificaux*, Lieja 1949; Union internationale d'Études sociales, *Déclaration de principes sur les valeurs humaines dans le monde rural*, de 27 de septiembre de 1949. Pío XII, discurso a los campesinos italianos de 15 de noviembre de 1946, C.E.D., p. 489; carta colectiva de los obispos canadienses sobre el problema rural, Montreal 1937; Semanas sociales de Francia, 37.ª sesión, Nantes 1950; *Le monde rural et l'économie moderne*, Lyon 1950; Drogat N., *Nouveau manuel social rural*, París [6]1955; Hovois G., *Le milieu rural*, Québec 1953; «Politeia», vol. III, fase 3-4, 1951; «Chronique sociale de France», 1954, n.º 2.

[34] Cf. el discurso de Pío XII a los agricultores de Italia el 15 de noviembre de 1956.

[35] Cf. las relaciones anuales de esta organización y Varzim A., *Le Boerenbond belge, l'oeuvre du relèvement et de la grandeur de la classe agricole d'un pays*, París 1934

es diferente en los diversos países y nosotros nos vemos en la precisión de limitarnos solamente a alusiones. Los problemas de los latifundios, de la parcelación de las tierras, de la adquisición del suelo, de la superpoblación relativa, de la emigración, de la rentabilidad insuficiente de la producción agrícola, del crédito agrícola, de los seguros, etc.[36].

Siempre demostró la Iglesia una solicitud particular por la vida y el trabajo de los campesinos: se ha hecho notar que: «El Evangelio nació en un medio rural... La revelación ha tomado gran parte de sus expresiones y de sus símbolos del lenguaje y preocupaciones de los campesinos...»[37]. Se ha reprochado asimismo a la Iglesia aferrarse fuertemente, en un mundo industrial, a las estructuras caducas o de un mundo fundamentalmente agrícola. No hay ningún documento pontificio especial consagrado a la condición de los campesinos, como la *Rerum Novarum* lo está a la condición de los obreros. Mas las enseñanzas pontificias en esta materia son numerosas y su síntesis tiene el valor de una encíclica, como se ha dicho a propósito del opúsculo de M. Hoyois.

La actitud de la Iglesia frente al mundo rural ha logrado su mejor expresión en la carta de S. S. Pío XII al padre Archambault, S. I., presidente de la Comisión de las Semanas sociales del Canadá, con ocasión de su vigésimocuarta sesión, consagrada a los problemas de la vida rural: «La vida agrícola merece, en efecto, atenciones especiales, una solicitud particular cuando con harta frecuencia la atención de los sociólogos y de los políticos recae preferentemente sobre los problemas planteados por las concentraciones de la gran industria. No negamos, ciertamente, la urgencia y el carácter agudo de estos últimos, mas *haec oportuit facere, et illa non omitere*, como asimismo Nos parece que las próximas reuniones sociales de Rimouski serán un trabajo bueno y provechoso poniendo de actualidad y relieve el problema fundamental de la tierra.

»Pues es preciso confesar que una de las causas del desequilibrio y, concretemos más, del caos en que se halla inmersa la economía mundial, y al mismo tiempo que ella toda civilización y cultura, es, sin duda, un deplorable desafecto, cuando no el menosprecio, de la vida agrícola y de sus múltiples y esenciales actividades. Ahora bien, ¿no nos enseña la historia —especialmente con la caída del imperio romano— a considerar todo esto como síntomas precursores del ocaso de las civilizaciones? ¿No es significativo escuchar cómo sube, en un grito de alarma, de las regiones de intensa industria, la petición de que se forme en los campos una población sana, fuerte, profunda e inteligentemente cristiana, que sea como un dique infranqueable contra el cual se quiebre la ola de la corrupción física y moral?

[36] Cf. la carta colectiva del episcopado canadiense a la Semana social de Francia de 1950.

[37] HOYOIS, o. c., pp. 5 y 7.

»Atraerá, sin duda, vuestra atención en primer lugar el aspecto moral y religioso de este problema. Nunca se insistirá demasiado, efectivamente, en cómo el trabajo de la tierra es de por sí generador de salud física y moral, pues nada tonifica tanto el cuerpo y el alma como este bienhechor contacto con la naturaleza, salida directamente de las manos del Creador. La tierra no engaña; no está sujeta a los caprichos, espejismos y atractivos artificiales y febriles de las ciudades tentadoras. Su estabilidad, su curso regular y sabio, la majestad paciente del ritmo de las estaciones son como otros tantos reflejos de los atributos divinos. *O fortunatos nimium.* ¡Sí, más feliz todavía y más noble que lo que imaginaba el poeta antiguo, esta raza campesina, que puede elevarse tan fácilmente por sus condiciones mismas de vida hasta el Todopoderoso que hizo el cielo y la tierra!

»Mas el lado económico y técnico del problema agrícola no cesará jamás de reclamar toda vuestra atención, en la medida en que estén interesados la justicia y el bien común. Las mejoras de la vida campesina, en lo concerniente a una organización racional tanto del cultivo para una mayor producción, como de la venta en orden a un equitativo provecho, serán, justamente, el objeto de vuestros estudios.

»En este tiempo de penuria casi universal no es indiferente, en primer lugar, que un mayor rendimiento del trabajo de la tierra, una producción más intensa de los artículos agrícolas, permitan aligerar las pruebas tan duramente sufridas por continentes enteros, que redujo a la miseria el reciente cataclismo. Es igualmente necesario atender a los progresos materiales y morales de la clase campesina, a su seguridad y a su porvenir: todo esto será muy adecuado, no sólo para encauzar el flujo del éxodo rural, sino para que los agricultores tengan mayor conciencia de su función, estén más orgullosos de la dignidad de su vida y de su misión, de la grandeza, de la santidad de su quehacer»[38].

V. *LA IGLESIA Y LOS PATRONOS*

Tratando de las relaciones entre el capital y el trabajo, la enseñanza oficial de la Iglesia se dirige a los empresarios con el mismo derecho que a los obreros.

Así, la *Rerum Novarum* contiene muchas páginas que interesan en primer término a los jefes de empresa: su enseñanza sobre la propiedad privada, cuya legitimidad prueba León XIII, a la vez que ordena su buen uso[39]; sus páginas a propósito de los deberes de los patronos

[38] «Documentation catholique» 43 (1947), col. 1614-1615. Cf. el discurso de Pío XII a los miembros del Congreso Internacional Rural habido en Castelgandolfo el 2 de julio de 1951, C.E.D., pp. 533-536.

[39] C.E.D., p. 354-356, n.os 4-8.

frente a sus obreros: respeto a su dignidad humana, preocupación por sus intereses religiosos, morales y físicos, remuneración equitativa de su trabajo[40]. Los patronos están llamados a colaborar a través de sus organizaciones en la solución del problema social; como es sabido, León XIII no se ha pronunciado definitivamente sobre la cuestión de si estas organizaciones debían ser o no mixtas[41].

La *Quadragesimo Anno* se halla frente a un problema social más amplio: se trata de restaurar el orden social entero y de reanimarlo por el espíritu cristiano. Los patronos están interesados en todas las cuestiones aquí tratadas: la de la propiedad, cuyo régimen debe respetar su doble dimensión personal y social; las obligaciones en materia de rentas libres; los derechos recíprocos del trabajo y del capital; la redención del proletariado que deberá lograrse por su acceso a la propiedad, que será posible mediante ingresos más elevados según lo permita la situación de la empresa. La organización profesional, que Pío XI propugna particularmente en esta encíclica, debe asociar a patronos y a obreros institucionalmente. Condena el Papa severamente los excesos del capitalismo financiero que amenaza asimismo, por la concurrencia desenfrenada, la independencia de los directores de empresa. Pensando en la depravación de las almas en el ambiente de trabajo, recuerda el Padre Santo a los patronos la gravedad de sus obligaciones en lo concerniente a las condiciones morales del trabajo. El quehacer más urgente es infundir un nuevo espíritu a la vida económica: este quehacer incumbe, en primer término, a los directores de empresa. De su medio deben reclutarse los apóstoles seglares de la recristianización de la vida profesional y social. Con gozo comprueba el Papa que, al lado de los jóvenes obreros y de los dirigentes de las organizaciones obreras, «también hacen concebir alegres esperanzas de que han de dedicarse por completo a la obra de restauración social esos numerosos jóvenes que por su talento y sus riquezas tendrán puesto preeminente entre las clases superiores de la sociedad y que tan preocupados se hallan ya por estudiar los problemas sociales»[42].

En su encíclica sobre el comunismo *Divini Redemptoris,* dirige Pío XI una llamada tanto a las organizaciones patronales como a las de los otros medios sociales:

«Nos pensamos también en las organizaciones profesionales de obreros, de agricultores, de ingenieros, de médicos, de patronos, de intelectuales y otras semejantes: hombres y mujeres que viven en las mismas condiciones culturales y a quienes la naturaleza misma reúne en agrupaciones homogéneas. Precisamente estos grupos y estas organizaciones están destinados a introducir en la sociedad aquel orden que tuvimos presente en Nuestra encíclica *Quadragesimo Anno,* y a difundir así el

[40] Ibid., C.E.D., p. 360 y ss., n.° 16 y ss.
[41] Ibid., C.E.D., p. 371 y ss. n.° 38 y ss.
[42] C.E.D., p. 423, n.° 57.

reconocimiento de la realeza de Cristo en los diversos campos de la cultura y del trabajo»[43].

Sobre todo durante el pontificado de Pío XII han aparecido documentos importantes con relación a la empresa libre[44]. Ésta se halla amenazada por varios lados a la vez. Debe defenderse «contra los abusos de un capitalismo anónimo y contra una tendencia monopolística que mina las mismas bases de la economía del mercado..., contra las ideologías que propugnan la planificación integral de la actividad productora y que nos llevarían "por el camino de la servidumbre..."»[45]. Entre las amenazas externas, surgen ciertas tendencias gubernamentales en el plan fiscal o en el plan económico; asimismo los impuestos excesivos o exageradamente progresivos, que disminuyen la renta de los patrimonios industriales y comprometen la formación de capitales necesarios para los gastos del engrandecimiento o la creación de empresas libres.

Constituyen asimismo una amenaza las orientaciones erróneas de la política económica o financiera que sacrifican, a veces, a consideraciones diversas las posibilidades de existencia o de expansión de industrias estructuralmente sanas. También, la multiplicación y la creación de instituciones, comisiones y comités, que apartan de las obras constructivas numerosos elementos de valor y terminan, la mayoría de las veces, en irritaciones acrecentadas, en discusiones vacuas y en conclusiones ya superadas....[46]. Existen, además, otras dos amenazas precisas: *a*) La nacionalización de las empresas, que implica la desaparición de las empresas privadas. Expusimos ya la actitud de la Iglesia en esta materia. *b*) La cogestión de los obreros. Tuvimos ocasión de analizar los discursos de Pío XII consagrados a este problema.

Los principios afirmados en estos discursos, relacionados con la empresa, pueden resumirse así:

a) Legitimidad e incluso necesidad de la propiedad privada de los bienes de producción en orden a la expansión de la iniciativa y de la responsabilidad social. La política social debe detenerse en los límites de esta propiedad privada. El propietario de los medios de producción debe ser dueño de las decisiones de orden económico dentro de los límites del derecho público de la economía.

b) La empresa privada nace del derecho privado, no del público. Está, pues, regida por la justicia conmutativa, no por la distributiva.

[43] C.E.D., p. 457, n.° 68.
[44] Cf.: a) *L'Entreprise libre,* Unión internacional de las Asociaciones patronales católicas, Ciclo de estudios sociales, 1.ª sesión, Tilburgo 1948, París 1948.
b) *L'Entreprise privée,* en el «Bulletin social des industriels», mayo de 1951, n.° 177.
c) *Où va l'entreprise?,* «La chronique sociale de France», enero-febrero de 1951 (número especial dedicado a esta cuestión).
[45] *Défense de l'entreprise libre,* en el «Bulletin social des industriels», junio de 1951, n.° 178, p. 269.
[46] Ibid., p. 179.

c) Por su naturaleza, la empresa privada, considerada como unidad de producción, no es una asociación entre capital y trabajo. Los obreros no pueden exigir la copropiedad de la empresa como derecho natural.

d) Patronos y obreros colaboran en una obra común y realizan en favor de la profesión una parte del bien común nacional. Constituyen una comunidad de trabajo y de intereses. La organización profesional es la expresión de esta comunidad.

e) Ni en virtud del contrato de trabajo, ni por la naturaleza de la empresa, los trabajadores pueden invocar un derecho natural a la cogestión económica dentro de las empresas privadas.

Esta tesis no excluye, como se ha dicho, la cogestión en materia social, ni la participación de los beneficios y otras formas que superen el salario, ni la cogestión económica de las empresas socializadas, ni tampoco, en lo que se refiere a las empresas privadas, cierta participación en la cogestión económica, siempre que sean respetados el derecho de decisión del empresario y los derechos inalienables de la propiedad privada.

El empresario contemporáneo no debe hacer frente solamente a los peligros externos. Ha de tener en cuenta, sobre todo, las deficiencias internas. «El mal está en nosotros», se ha dicho. Según las palabras del Evangelio, las debilidades provienen del corazón, *ex corde profluunt*. Mientras las instituciones sean sanas y respondan a su función, resisten a los asaltos externos. Los árboles de raíces fuertes y sanas no pueden ser tumbados con facilidad por el huracán. El destino de la empresa libre se halla ligado a la concepción que los industriales de nuestro tiempo se formen de su función económica y social. Con ocasión de las discusiones en torno a la empresa libre, la Asociación de Patronos y de Ingenieros Católicos (A. P. I. C.) ha definido su posición por medio de un texto elaborado por un industrial, cuya preocupación por la objetividad y «prudente audacia» eran reconocidas en diversos medios económicos. Este artículo ha sido sometido con éxito al juicio de diversas personalidades, que no están todas del lado de los patronos[47]. Nosotros ya hemos utilizado estas páginas y nos permitimos reproducir de nuevo algunos pasajes muy significativos: «Si la empresa libre fuera una plaza fuerte bien ordenada, donde hubiera suficiente armonía, podría reirse de las tentativas de cerco o de asalto. Su defensa, tan fácil entonces, no exigiría que se predicara una cruzada para su salvación. Y los malvados que la amenazaran no serían ni numerosos, ni tenaces, ni siquiera tolerados por el pueblo.

»Mas ¿es verdad que la empresa libre haya dado histórica o generalmente la prueba de su superioridad en favor de un bienestar mejor? En todo caso ha dejado, durante el período liberal, a la vez que gloriosos triunfos económicos, dolorosos recuerdos sociales.

[47] Ibid., p. 269.

»¿Se halla hoy adaptada a la evolución social incesante, que durará tanto como la humanidad? Para juzgarla con justicia, es preciso apartarse tanto de un conservadurismo fenecido como de un progresismo simplista.

»*Ciertamente que el principio mismo de la libre empresa, nacido del derecho natural de propiedad, no puede ser puesto en duda.* Con una continuidad casi milagrosa los papas han mostrado cómo la empresa libre es esencial a un clima social verdaderamente sano para los hombres. Incluso en el momento de las violencias revolucionarias o totalitarias que parecían terminar con la libertad económica, el Vaticano, por encima de todo temor, de toda demagogia, de toda adulación servil, ha recordado sin cesar los indefectibles derechos de la empresa libre y la necesidad de su salvaguardia.

»Mas ¡con qué perspicacia y con qué independencia la Iglesia (¡antes de Marx!) ha denunciado las desviaciones, los abusos, las deficiencias de las empresas libres que resultan de una falsa concepción de su función fundamental o de las imperfecciones de su dirección!

»Y mientras el papa Pío XII, recientemente y en varias ocasiones, se levantaba claramente contra las "amenazas" mismas que nosotros hemos descrito, ¡con qué amargura recordaba los yerros del liberalismo y la lentitud de los patronos en inspirarse en los consejos de sus predecesores! En verdad, la empresa libre como tal no está en litigio, sino las deficiencias de las empresas mal dirigidas.

»¿No son sobre todo esas debilidades las que amenazan la empresa libre? Recordemos la parábola de los siete demonios: la casa mal llevada es blanco de asaltos sucesivos hasta la derrota final...

»Quisiéramos sugerir a todos los patronos que nos lean que se recojan humildemente y hagan un serio examen de conciencia. Tal vez un caparazón de hábitos de pensamiento y de rutina profesional no les permitirá atisbar de una vez ciertas lagunas más o menos graves en sus tareas y en la salud de su empresa. ¡Lagunas, sin embargo, que tienen en realidad de verdad causas internas!

»Desconfiemos del premio que nos damos a nosotros mismos... Y de los complejos de perseguidos que suscitan nuestras "reacciones".

»No es suficiente establecer comparaciones ventajosas entre la situación actual y la de otros tiempos...

»—Los progresos alcanzados ¿son *suficientes?* ¿No han remediado en parte solamente deficiencias graves?

»—¿Nuestro personal sale verdaderamente ennoblecido de nuestros talleres, de nuestros almacenes, de nuestras oficinas, como los productos que manufacturamos?

»—Después de habernos preocupado, como es debido, de satisfacer las necesidades materiales de nuestros colaboradores con un buen salario y la higiene, ¿hemos pensado suficientemente en asegurar el desarrollo intelectual y espiritual de los hombres en el trabajo? Los facto-

res intelectuales y espirituales guardan en esta vida de fábrica, que absorbe la mayor parte de su vida, una importancia decisiva sobre la felicidad de los trabajadores. "El obrero — dijo Pío XII en la Navidad de 1942, en su esfuerzo por mejorar su situación, choca con todo un sistema que, lejos de estar en conformidad con la naturaleza, está en oposición con el orden de Dios". Y condena la servidumbre moral impuesta a los trabajadores, "bien nazca del poder del capital privado o bien del poder del Estado". Para superar esta situación, nos recomiendan incesantemente los papas superar, en tanto sea posible, el salariado. ¿Qué hemos intentado en la línea de esta directiva social *esencial?*

»—¿Nuestra dirección es, a la vez, prudente y audaz, clarividente y perseverante? ¿Nuestra inquietud técnica es bastante consciente de nuestras responsabilidades de monitores de la prosperidad actual y futura? ¿Estamos siempre atentos a adaptar nuestras empresas a las evoluciones económicas y científicas? Nuestro primer deber social es asegurar la prosperidad y la perennidad del utillaje productivo.

»—¿Es perfecta nuestra honradez? El mercantilismo o espíritu fraudulento ¿no nos aparta del justo deber cívico, económico y fiscal?

»*En resumen, ¿somos, a la cabeza de nuestra empresa libre, verdaderamente dignos de estas prerrogativas magníficas de jefe, cuyo ejercicio es indispensable para el éxito de esta fórmula social y lo justifica?*

»Cuando podamos responder afirmativamente a estas preguntas que, en conciencia, debe hacerse el jefe de empresa, estaremos entonces — y sólo entonces — habilitados para dirigirnos contra los detractores de la libertad industrial y de la autoridad responsable» [48].

Pío XII exaltó este ideal de jefe de empresa cristiano, en 31 de enero de 1952, en un discurso dirigido a la oficina de la Asociación católica de jefes de empresa de Italia:

«¿Y cuál es este pensamiento, cuál es este ideal, que cada día se va concretando e iluminando con mayor precisión? Es, Nos parece, el concepto claro, elevado y cristiano que vosotros tenéis de la empresa. Para vosotros, la empresa es algo más que un simple medio de ganarse la vida y de mantener la legítima dignidad del propio estado, la independencia de la propia persona y de la propia familia. Es algo más que la colaboración técnica y práctica del pensamiento, del capital, de las múltiples formas de trabajo, que favorecen a la producción y al progreso. Es algo más que un factor importante de la vida económica, más que una simple — aunque laudable — ayuda al desarrollo de la justicia social; y si no fuera más que esto, sería todavía insuficiente para establecer y promover el orden completo, porque el orden no es

---

[48] Cf. el discurso de BEKAERT L., *Esprit humain et humanisme économique*, en *Progrès économique et progrès social*, Ciclo de estudios patronales, Bruselas 1952, páginas 121-137.

tal sino cuando reina en toda la vida y en toda la actividad material, económica, social y, sobre todo, cristiana, fuera de la cual el hombre queda siempre incompleto.

»Este deber, este ideal... es el ejercicio pleno, elevado, cristiano, de vuestra empresa, penetrado por sentimientos humanos en la más amplia y más alta acepción de la palabra. Es necesario que este sentido humano penetre, como la gota de aceite en el engranaje, por todos los miembros, por los órganos todos de la empresa, por los jefes, colaboradores, empleados, trabajadores de todos los grados, desde el artesano y desde el obrero más especializado hasta el peón más modesto.

»La gran desgracia del orden social está en que no es profundamente cristiano ni realmente humano, sino únicamente técnico y económico, y que no descansa precisamente sobre lo que debería ser su base y el fundamento sólido de su unidad: es decir, el carácter común de hombres por la naturaleza y de hijos de Dios por la gracia de la adopción divina» [49].

Si los jefes de empresa quieren mantener la libertad de la empresa, podrán comprobar que esta libertad es al propio tiempo un factor de prosperidad económica y de progreso social. Como dijo admirablemente M. Minville, director de la Escuela de altos estudios comerciales de Montreal: «El patrono es uno de los grandes tipos sociales de nuestro tiempo y, como representante y guardián de la empresa, uno de los más enormemente cargados de responsabilidad. Artífice de la revolución industrial del último siglo, hoy es el eje de la revolución social en vistas a su cumplimiento; de otra parte, será la primera víctima si no se decide pronto a entrar a fondo en su papel» [50].

VI. *LA ORGANIZACIÓN DE LAS CLASES SOCIALES* [51]

1. Noción

Los grupos sociales, denominados clases, y en los idiomas germánicos *Standen,* son difíciles de definir. La sociología, que se dedica a des-

---

[49] C.E.D., p. 1328, n.os 2, 4, 5.

[50] Citado en «De Christelijke Werkgever», abril de 1956, p. 146.

[51] A este propósito, cf.:

Código social, n.os 187-189.

Semanas sociales de Francia, 31.ª sesión, Burdeos 1939, *Le problème des classes dans la communauté nationale et dans l'ordre humain.*

Semanas sociales de Rolduc, 1930, 1932, 1935, 1939.

VAN OVERBERGIL D., *La classe sociale,* Brusela 1905.

HALBWACHS M., *Les classes sociales,* París 1942.

JANSSENS Dr. J., *Klasse en Stand,* Nimega 1938.

JOUSSAIN A., *Les classes sociales,* París 1949.

MONZEL N., *Geburtstände und Leisbungsgemeinschaften in der Katholischen Soziallehre und der Gegenwart,* Roma 1953.

cribir la formación y características de las clases sociales nos muestra la complejidad del fenómeno: por una parte, la clase social es el resultado de diversos factores, cuya importancia no es igual en los diferentes tipos de civilización: en una sociedad capitalista, el factor económico y el factor capital influyen mucho más que en una sociedad feudal; por otra parte, la noción, compleja en sus orígenes, no se aplica de un modo unívoco a los diversos grupos sociales o a las diferentes épocas de una misma civilización.

La existencia de distintas clases es, sin embargo, una constante histórica. En toda sociedad se observan grupos cuyos miembros se encuentran relacionados por hábitos de vida y de pensamiento, por la semejanza de intereses o actividades. Una revolución como la que ha removido desde los fundamentos hasta la cumbre a la Rusia de los zares destruye la jerarquía existente de las clases y crea inmediatamente otra nueva. Así, pues, la Rusia actual, la de las repúblicas socialistas soviéticas, tiene sus clases privilegiadas, tanto o más que el mundo capitalista, clases que intentan convertirse en hereditarias y que crean una jerarquía social.

Veamos ahora cómo definir las clases sociales.

En su lección de apertura de la Semana social de Burdeos, el profesor Eug. Duthoit se expresaba del modo siguiente: «La clase social es una manifestación de la vida colectiva que implica una solidaridad de semejanzas entre un gran número de familias que, a consecuencia de influencias hereditarias y sociales, ganan su vida de la misma manera, conciben y llevan una misma vida, juzgan los valores en conformidad de un mismo criterio, cumplen la misma función social en el seno de una comunidad social [52].

A este respecto, el *Código social* afirma con gran precisión: «La semejanza de intereses, de cultura, de costumbres de vida, de modo de participación y repartición de los bienes económicos crean entre los miembros de una misma clase una tendencia a agruparse de una manera más íntima en orden a defender y promover su bien común particular» [53].

No sólo, pues, los factores económicos, tales como la profesión y las rentas, agrupan a los individuos en clases, sino además, y en primer término, afinidades de orden espiritual, como el nivel de cultura, las concepciones y hábitos de vida.

Las organizaciones de clase, según nuestra concepción católica, tienen en cuenta esta realidad social: agrupan a los hombres según sus medios sociales; en primer término, para poder responder a todas sus necesidades reales, luego para ayudarles a impregnar estos medios de sentido cristiano.

---

[52] O. c., p. 84.
[53] N.º 186.

Y ésta misma constituye la idea rectora de monseñor Henri Poels y de su escuela, llamada escuela de Heerlen (Países Bajos); las organizaciones católicas de las clases sociales, la de los obreros, de los campesinos, de las clases medias, etc., han realizado esta idea en los Países Bajos, en Bélgica y en otras naciones [54].

2. Directrices de la Iglesia a propósito de la organización de clases sociales

En su encíclica *Rerum Novarum*, recomienda vivamente León XIII a los obreros y a los patronos fundar asociaciones y usar del derecho de asociación, del que él se constituía en defensor. «Las directrices de León XIII tienen todavía un título más noble de gloria: el de haber animado a los trabajadores cristianos en el camino de las organizaciones profesionales...».

Ahora bien, las enseñanzas del Papa han tenido además aplicación en otros grupos sociales distintos del de los obreros. Por lo cual debe atribuirse a la misma encíclica de León XIII, en no pequeña parte, el que aun entre los campesinos y gentes de condición media hayan florecido y aumenten de día en día estas utilísimas agrupaciones y otras muchas instituciones que felizmente unen a las ventajas económicas el cuidado de las almas [55]. Al escribir estas palabras en la *Quadragesimo Anno*, Pío XI lamenta todavía que las asociaciones cristianas de patronos sean tan escasas por tropezar con dificultades muy grandes [56]. Desde entonces, sin embargo, asistimos a un florecimiento muy fecundo de asociaciones patronales católicas en varios países: la Unión internacional de las asociaciones patronales católicas (UNIAPAC) agrupa, en estos momentos, federaciones de patronos católicos de varios países de Europa y se extiende también a los países de América.

Estas organizaciones de clases cumplen una misión educadora. Por eso deben tener un carácter confesional. Veremos cómo la Iglesia admite en ciertas circunstancias sindicatos interconfesionales o neutros, a condición de que al lado de los mismos haya organizaciones católicas de clases que se encarguen de la formación religiosa y moral de sus afiliados.

Con esta condición, estas organizaciones podrán cumplir con la misión social y apostólica que les incumbe: «Las agrupaciones así formadas se organizan sobre bases legítimas cuando tienden a la unión con las otras clases y subordinan la consecución de sus intereses particulares al bien común de la comunidad. En efecto, sus fines particu-

---

[54] DUTHOIT E., conferencia en la Semana social de Burdeos, pp. 77-78.
[55] Pío XI. *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 395-397, n.os 9-11.
[56] Ibid., C.E.D., p. 397, n.º 12.

lares no ostentan el puesto más alto en la jerarquía natural de los fines sociales.

»Con estas reservas pueden tender a la consecución de fines legítimos de ayuda mutua, de colaboración, asistencia y apostolado, mediante la organización cristiana de los diversos medios sociales» [57].

La organización de las clases sociales se ha revelado como la forma más adecuada del apostolado especializado. Tal fue la idea central de monseñor Poels: «El terreno por excelencia del apostolado de nuestros seglares es y sigue siendo el terreno profano de nuestras organizaciones sociales, que deben ser fundamentalmente católicas, sin ser por esto organizaciones de la Iglesia». En el terreno puramente espiritual, los seglares sólo pueden prestar un concurso accesorio, por ser el dominio propio de la jerarquía y del clero. Otra cosa muy distinta sucede en el mundo profano, en la fábrica, la oficina, la bolsa y la banca; en el parlamento y principalmente en el hogar; en el medio profesional, en el terreno de deportes y en la calle. Ahí está el campo de acción de los seglares y, en consecuencia, también de su responsabilidad propia. Ahí deben realizar la *societas christiana*, la sociedad cristiana.

Los *standsorganisaties* de monseñor Poels ofrecen al mismo tiempo un método de educación y de acción a estos apóstoles seglares. Crean una atmósfera cristiana en el medio profesional y familiar, dan una formación adaptada, organizan todas las obras necesarias para el pleno desarrollo del hombre integral, *cuerpo y alma*. La criatura humana no es «un caño de pipa» que se desmonta caprichosamente. Olvidar un elemento, materia o espíritu, es dañar al todo. Dejar la tierra inhabitable, es hacer el cielo inaccesible. Esta persuasión explica la prisa del capellán (monseñor Poels) por crear sus múltiples obras sociales. Así se explica también su lucha sin cuartel contra el liberalismo que aspira a separar la religión de la vida: «Al diablo con la divisa del liberalismo que confina la religión detrás de los muros inofensivos de las iglesias y de los claustros, lejos del mundo... Jesús sólo pasó algunos instantes en el templo de Jerusalén. Si Él recorriera nuestras ciudades, pasaría seguramente muchas más horas entre el pueblo menesteroso que en las iglesias bien adornadas, pero cerradas mucho tiempo antes de que las fábricas vomiten sus multitudes de trabajadores... Donde se hallen los hombres quiere encontrarse Cristo» [58].

Los discípulos de Poels, que forman la escuela de Heerlen, han continuado y propagado esta idea, que ha tenido extensa aceptación

[57] *Código social*, n.° 187; cf. también las conclusiones de la Semana social de Burdeos, pp. 449-502.

[58] BOULANGER J., S. I., *Monseigneur Poels, «roi du Limbourg»*, en los «Dossiers de l'action sociale catholique», junio-julio de 1951, p. 14. La última cita está tomada del discurso de Poels pronunciado el 4 de junio de 1900 y reproducido en su obra *Een zestal redevoeringen;* COLSEN, *Poels*, Ruremonde 1955, cap. 8, pp. 384-410.

y aplicaciones fecundas en otros países además de los Países Bajos. El padre Delos, O. P., la ha defendido en la «Revue des Jeunes» (1926); el padre Muckermann, S. I., se ha erigido en su abanderado. La Unión de Malinas, de la que monseñor Poels era uno de los miembros más destacados, y las Semanas sociales de Francia, han adoptado la misma tesis. Mas la consagración definitiva ha venido de Pío XI en sus encíclicas *Quadragésimo Anno* y *Divini Redemptoris:* «Si han de volver a Cristo esas clases de hombres que le han negado, es necesario escoger de entre ellos mismos y formar los soldados auxiliares de la Iglesia que los conozcan bien y entiendan sus pensamientos y deseos, y puedan penetrar en sus corazones suavemente con una caridad fraternal. Los primeros e inmediatos apóstoles de los obreros han de ser obreros; los apóstoles del mundo industrial y comercial, industriales y comerciantes» [59].

«Nos pensamos también en las organizaciones profesionales de obreros, de agricultores, de ingenieros, de médicos, de patronos, de intelectuales y otras semejantes; hombres y mujeres que viven en las mismas condiciones culturales y a quienes la naturaleza misma reúne en agrupaciones homogéneas. Precisamente estos grupos y estas organizaciones están destinados a introducir en la sociedad aquel orden que tuvimos presente en Nuestra encíclica *Quadragesimo Anno*, y a difundir así el reconocimiento de la realeza de Cristo en los diversos campos de la cultura y del trabajo» [60].

El *Código Social* comprueba que los deseos de los papas han sido confirmados por la experiencia: «Según los deseos expresados por los soberanos pontífices y las enseñanzas de la experiencia, las organizaciones católicas de hombres, de mujeres y de jóvenes, que viven en idénticas condiciones culturales y que la misma naturaleza ha agrupado, pueden colaborar eficazmente en la recristianización de su propio medio social y en la restauración del orden social cristiano; ellas deben formar a los que serán los apóstoles primeros e inmediatos de su clase social» [61].

Este apostolado social especializado de los seglares y de sus organizaciones de clase presenta además, como toda realización humana, peligros sobre los que Pío XII ha llamado la atención en su carta dirigida a la J.O.C., con motivo del congreso mundial de Bruselas, en septiembre de 1950. Indicamos estas advertencias al principio de este capítulo al tratar del obrerismo.

[59] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C. E. D., p. 423, n.° 58.

[60] *Divini Redemptoris*, C. E. D., p. 457, n.° 68.

[61] N.° 188. Cf. asimismo el número siguiente y las conclusiones 10-12 de la Semana social de Burdeos, pp. 501-502.

VII. *LAS ORGANIZACIONES SINDICALES*

1. Noción

Entendemos por organizaciones sindicales las asociaciones que agrupan a los miembros de una misma profesión o de un mismo oficio. De ordinario estas uniones profesionales se componen de patronos o de obreros: las uniones mixtas apenas si han tenido aceptación. Su fin es el estudio y la representación de los intereses profesionales.

Estas asociaciones agrupan a sus afiliados en conformidad con este doble criterio:

a) El criterio local: agrupaciones locales, regionales, nacionales; estas últimas entran en las confederaciones internacionales.

b) El criterio profesional: los sindicatos agrupan a sus miembros según las principales profesiones, pero se asocian al mismo tiempo en confederaciones interprofesionales.

Cuando los sindicatos se basan en una doctrina religiosa, se llaman sindicatos confesionales. Así la Confederación de los sindicatos cristianos de Bélgica se apoya en la base de la doctrina social de la Iglesia católica. En ciertos países — como Alemania y los Países Bajos — se ha creído conveniente asociar a los miembros de confesiones cristianas diferentes en un solo sindicato: es el sindicalismo interconfesional. La Internacional de sindicatos cristianos (I.S.C.), con sede en Utrecht, agrupa a católicos y a protestantes. Al lado de estos sindicatos confesionales e interconfesionales, se encuentran sindicatos neutros, como en los Estados Unidos y en otras partes; sindicatos liberales, socialistas y comunistas. Después de la guerra de 1940-1945, se ha hablado con frecuencia de sindicatos únicos, por lo general de inspiración marxista, que eran utilizados por los comunistas como medio de infiltración, y de los cuales ellos constituían el ala progresiva.

[62] Véase:

Código social, n.os 121-124.

RUTTEN G.-C., *La doctrine sociale de l'Église*, Lieja 1932.

ARENDT J., S. I., *L'action syndicale*, Bruselas 1933.

LEFRANC G., *Les expériences syndicales internationales des origines à nos jours*, París 1952.

LEVARD G., *Chances et périls du syndicalisme chrétien*, París.

DELCOURT J., *Le syndicat et sa politique en matière de rémunération: étude de sociologie économique*, en el «Bulletin de l'Institut de recherches économiques et sociales», noviembre de 1952.

PAVAN P., *Le syndicat dans la société*, Quebec 1955.

TESSIER G., *L'âme du syndicalisme*, París 1956.

BLONDEL Ch., *Culture ouvrière et action syndicale*, París 1956.

Le syndicalisme, informes del 15 congreso de la Confederación de sindicatos cristianos, Bruselas 1947.

Le syndicalisme chrétien, informes del 17 congreso de la Confederación de sindicatos cristianos, Bruselas 1951.

Le patronat devant le syndicalisme, n.° 183 del «Butlletin social des industriels», enero de 1952.

En los Estados totalitarios o autoritarios ha habido, y hay todavía, sindicatos únicos, que se arrogan el monopolio de la representación del mundo del trabajo y sin, la mayoría de las veces, los instrumentos del partido en el poder. En este dominio, como en otros, el pluralismo salvaguarda el respeto de las convicciones y la libertad de los interesados.

2. Las enseñanzas de la Iglesia en materia sindical

No podemos detenernos en la historia de esta enseñanza: se remonta a los principios mismos de la organización de las profesiones en la Edad Media. Es conocida la parte que tuvo la Iglesia en esta organización.

a) *León XIII.*

En tiempos de León XIII, los trabajadores se hallaban todavía, en la mayoría de los países, privados del derecho de asociación (ley Le Chapelier). La encíclica *Rerum Novarum* ha reivindicado este derecho, considerado luego como uno de los derechos fundamentales del hombre: «Ocupan el primer lugar las asociaciones obreras que abarcan casi todas las obras... El derecho a su existencia les ha sido otorgado por la misma naturaleza, y la sociedad civil ha sido instituida para proteger el derecho natural y no para aniquilarlo...» Habíanse constituido numerosas asociaciones obreras, pero ordinariamente estaban gobernadas por jefes ocultos y obedecían a consignas hostiles al cristianismo y a la seguridad de las naciones. «En este estado de cosas, los obreros cristianos sólo pueden escoger una de estas dos soluciones: o dar su nombre a sociedades de las que la religión puede temerlo todo, u organizarse ellos mismos y juntar sus fuerzas para poder sacudir valientemente jugo tan intolerable. ¿Hay hombres que, deseando ardientemente librar el bien de la humanidad de un peligro inminente, puedan poner en duda la necesidad de optar por este último partido?»[63].

Tal como se presenta en estos textos, el pensamiento de León XIII sobre las uniones profesionales no resulta acabado y completo: duda entre «corporaciones» y «sindicatos», entre las organizaciones mixtas, agrupando al mismo tiempo patronos y obreros, o las organizaciones separadas. La experiencia nos ha dado la solución: los dos grupos han formado uniones profesionales separadas. Pero luego ha sido necesario crear unos organismos de contacto entre ambos, que se han llamado comisiones paritarias, conferencias de trabajo, etc. La *Rerum Novarum* no da sino las directrices generales en cuanto a organizaciones sean corporativas o sindicales; León XIII no quiso prejuzgar sobre el curso de la evolución social, pero propugna de manera perentoria

[63] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C. E. D., pp. 372-373, núms. 39-43.

dos principios: *a*) libertad de asociación; *b*) necesidad de organizaciones cristianas para los trabajadores cristianos.

Estas directrices pontificias encontraron distintas aplicaciones según las circunstancias de tiempo y lugar [64]. Otros documentos irán concretando progresivamente la posición de la Iglesia en esta materia.

b) *Pío X.*

El segundo principio que acaba de ser enunciado ha recibido una interpretación oficial a propósito de las divisiones de los católicos alemanes sobre la cuestión de los sindicatos confesionales e interconfesionales. La escuela de Colonia optaba por éstos, mientras que la de Berlín prefería la primera solución [65]. Pío X sostiene el principio, pero admite que las circunstancias de ciertos países pueden abogar en favor de sindicatos interconfesionales. En este caso, se crearán al lado de éstos organizaciones católicas de clase, que se ocuparán de la formación moral y religiosa de sus miembros. Con esta misma reserva, permite Pío X a los católicos inscribirse en los sindicatos neutros, como los Trade-Unions en Inglaterra o en sindicatos unitarios en los países que imponen la filiación. La Unión de Malinas ha resumido estas directrices de la forma siguiente: «Hay, sin embargo, casos en que el católico será libre de afiliarse a una asociación sindical que, sin apelar a sus creencias, respete, sin embargo, la justicia y la equidad, y deje a los miembros creyentes la libertad de obedecer a su conciencia y a la voz de la Iglesia. Serán previstos medios apropiados, tales como organizaciones de acción católica o medios de clase, para los católicos miembros de tales asociaciones sindicales. En estas organizaciones se les dará una formación social cristiana que les permita defender y difundir sus principios entre sus colegas» [66].

c) *Pío XI.*

Pío XI dio al sindicalismo cristiano, en la carta de la Sagrada Congregación del Concilio a monseñor Liénart, obispo de Lila (5 de junio de 1929), lo que más tarde se ha llamado carta del sindicalismo. Con ocasión de una huelga de la industria textil del norte de Francia, en la que los sindicatos cristianos habían hecho causa común con los sindicatos socialistas, el Consorcio de Patronos de esta industria se dirigió a Roma. La carta de la Sagrada Congregación no solamente dio solución al conflicto, sino que resumió la posición de la Iglesia en siete tesis, apoyadas en citas tomadas de los documentos pontificios anteriores.

---

[64] VILLAIN, o. c., t. II, pp. 183-187.

[65] Encíclica *Singulari quadam*, 24 de septiembre de 1912. Cf. también SCHLUTER J., *Die katolische soziale Bewegung in Deutschland seit der Jahrhundertwende*, 1928; COLSEN, o. c., pp. 335-368; PERROT J., *Syndicalisme chrétien et syndicalisme confessionel*, en «La vie intellectuelle», diciembre 1952, pp. 67 y ss.

[66] *Código social*, n.° 124.

1. — La Iglesia reconoce y afirma el derecho de los patronos y de los obreros de constituir asociaciones sindicales, ora separadas, ora mixtas, y ve en esto un medio eficaz para la solución de la cuestión social.

2. — La Iglesia, en el estado actual de las cosas, estima moralmente necesaria la constitución de tales asociaciones sindicales.

3. — La Iglesia exhorta a constituir tales asociaciones sindicales.

4. — La Iglesia quiere que las asociaciones sindicales sean establecidas y regidas según los principios de la fe y de la moral cristianas.

5. — La Iglesia quiere que las asociaciones sindicales sean instrumentos de concordia y de paz, y, dentro de esta finalidad, sugiere la institución de comisiones mixtas como un medio de unión entre sí.

6. — La Iglesia quiere que las asociaciones sindicales, erigidas por católicos para católicos, estén constituidas entre católicos, sin olvidar, empero, que necesidades particulares pueden obligar a obrar de distinta manera.

7. — La Iglesia recomienda la unión de todos los católicos para un trabajo común dentro de los lazos de la caridad cristiana [67].

Esta carta recuerda a todos los dirigentes de los sindicatos cristianos las cuatro principales obligaciones que nunca deben perder de vista:

a) Deben esforzarse sin cesar por intensificar la formación religiosa y proteger la moralidad de los asociados.

b) El derecho de los obreros de defender «con toda libertad y con toda independencia» sus intereses profesionales no justifica jamás recurrir a la lucha de clases.

c) El sindicato debe iniciar a sus miembros y especialmente a sus dirigentes «en el conocimiento prácticamente suficiente de las cuestiones técnicas, profesionales y económicas», pues su prestigio y su influencia dependen evidentemente de ello.

d) Las alianzas o bloques entre sindicatos neutros o socialistas, por una parte, y sindicatos cristianos, por otra parte, no son absolutamente prohibidos en principio.

Se requieren cuatro condiciones para que estas alianzas sean lícitas: «Que se hagan solamente en ciertos casos particulares; que la causa que se quiere defender sea justa; que se trate de un acuerdo temporal; y que se tomen todas las precauciones para evitar los peligros que puedan provenir de tal acercamiento» [68].

Este último punto no se aplica, sin embargo, a los comunistas, que repetidas veces han propugnado una táctica de la «mano tendida» con

---

[67] Cf. C.E.D., pp. 379-387. GUITTON G. ha escrito un comentario a este documento: *Pour collaborer, Les directives de la S. Congrégation du Concile sur la question syndicale*, París 1930.

[68] RUTTEN, o. c., pp. 155-156, y *Código social*, n.° 124.

el propósito de realizar un frente común para fines políticos o de distinta especie. «El comunismo es intrínsecamente perverso, y quien quiera salvar la civilización cristiana no puede admitir su colaboración...» [69].

La Sagrada Congregación felicita a los obispos del norte de Francia «por haber confiado a sacerdotes competentes y celosos el cuidado de asistir a los dirigentes y a los miembros de los sindicatos en la parte espiritual, como también en las cuestiones en que se hallan involucrados principios de moral; hace también votos para que en otras regiones industriales los obispos nombren sacerdotes "misioneros de trabajo" como se les llama...». Estas palabras expresan con claridad la misión de los capellanes de los sindicatos: *a*) asistencia espiritual; *b*) dirección en los problemas que correspondan a la moral. Por lo tanto, no han de ocuparse directamente de asuntos exclusivamente sindicales.

Son innegables los méritos del sindicalismo cristiano en la promoción de la clase obrera. Mas no constituye el orden social ideal, tal como nosotros lo concebimos. Sólo se preocupa, en efecto, del bienestar de una clase determinada. Y al lado de los intereses de esta clase está el interés general de todas las clases y de la sociedad entera. Si los trabajadores y los patronos tienen intereses distintos, tienen asimismo intereses comunes en la empresa, en la profesión y en la vida económica y social. Además, a despecho a veces de las teorías, bajo la presión de la vida, mucho más fuerte que éstas, sus representantes se encuentran en comisiones paritarias, con ocasión de contratos colectivos de trabajo, etc. Pero estos contactos ocasionales no crean una colaboración duradera. Es la organización profesional, cuyos fundamentos trazó Pío XI en su *Quadragesimo Anno*, la que está llamada a realizar esta comunidad profesional y a plasmarla en instituciones. Los sindicatos patronales y obreros deben preparar el camino de este orden social más perfecto: «Las asociaciones libres que están florecientes y se gozan viendo sus saludables frutos, vayan preparándose el camino para formar aquellas otras agrupaciones más perfectas, u *órdenes*, de que hemos hecho mención, y promuévanlas con todo denuedo según el espíritu de la doctrina social cristiana» [70].

Yerran quienes creen que este corporativismo ocasionará la desaparición del sindicalismo. En el seno de la profesión organizada, los intereses distintos del trabajo y del capital legitiman siempre una organización sindical y subsiste el derecho de asociación. «Así como, siguiendo el impulso natural, los que están juntos en un lugar forman

[69] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 455, n.º 58.
[70] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 409, n.º 36. Cf. asimismo ZIRNHELD J., *Comment le déploiement normal des libres activités syndicales assure l'évolution ordonnée du régime corporatif*, en las Semanas sociales de Francia, 27.ª sesión, Angers 1935, n.os 341-342.

municipio, así los que se ocupan en un mismo arte o profesión, sea económica, sea de otra especie, forman asociaciones o cuerpos, hasta el punto que muchos consideran esas agrupaciones, que gozan de su propio derecho, si no esenciales a la sociedad, al menos connaturales a ella... Nuestro predecesor describió clara y distintamente estas asociaciones; Nos basta, pues, inculcar una sola cosa: que el hombre tiene libertad, no sólo de fundar estas asociaciones, que son de orden y derecho privado, sino también de *escoger para sus socios aquella reglamentación que ellos consideren más a propósito para sus fines* (*Rerum Novarum*, n.º 44). Y ha de reivindicarse la misma libertad para fundar asociaciones que sobrepasen los límites de cada profesión» [71].

La realización de la organización profesional conducirá sin duda a una delimitación más precisa de las funciones sindicales.

d) *Pío XII.*

Pío XII ha sido testigo del crecimiento del sindicalismo obrero después de la segunda guerra mundial, como asimismo de los abusos a los cuales el poder sindical ha conducido muchas veces persiguiendo fines políticos que nada tienen que ver con la defensa de los intereses profesionales de los obreros ni con las exigencias del bien común.

Sin embargo, en dos discursos a las asociaciones católicas de trabajadores italianos [72], ha subrayado Pío XII la importancia del sindicalismo, que, como tal, constituye «un sólido puntal de la sociedad económica de nuestro tiempo, más de una vez reconocido por la doctrina social de la Iglesia...». El alto fin al que debe tender este movimiento es «la formación de los trabajadores verdaderamente cristianos que, sobresaliendo en capacidad en el ejercicio de su arte y en conciencia religiosa, sepan armonizar la firme protección de sus intereses económicos con el sentimiento más estricto de la justicia y con la sincera voluntad de colaborar con las otras clases de la sociedad en la renovación cristiana de la vida social entera... (cf. *Quadragesimo Anno*). No permitáis que se os desvíe de este fin, más importante que cualquier otra forma transitoria de la organización sindical. El futuro de los sindicatos depende de la fidelidad en tender o no hacia este fin. Si abocaran, en efecto, al dominio exclusivo del Estado o de la sociedad, si quisieran ejercer un poder absoluto sobre el obrero, si rechazaran el sentimiento estricto de la justicia y la sincera voluntad de colaborar con las otras clases sociales, defraudarían las esperanzas y aspiraciones que todo honesto y consciente trabajador pone en ellos...»

En 1949 dio el Papa las mismas consignas a los obreros belgas: «Vuestro movimiento presenta una fuerte organización sindical que

[71] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 408-409, n.º 36; *Código social*, n.º 121.
[72] Los discursos del 11 de marzo de 1945 (C.E.D., p. 483) y del 29 de junio de 1948 (C.E.D., p. 494). Las citas están tomadas de este último discurso.

trata de salvaguardar, en esta vasta esfera, los derechos del obrero y mantenerlos al nivel de las exigencias modernas. Los sindicatos han surgido, como una consecuencia espontánea y necesaria, del capitalismo erigido en sistema económico. Como a tales sindicatos, la Iglesia les ha dado su aprobación, condicionándola siempre a que, apoyándose en las leyes de Cristo como en su base inquebrantable, se esfuercen por promover el orden cristiano en el mundo obrero. Esto es precisamente lo que pretende vuestro sindicato: por esta razón Nos la bendecimos» [73]. Esta bendición debe de preservar a los sindicatos, afirma el Papa, de la tentación de abusar de la fuerza de organización... puesto que la fuerza, por sí y tomada en sí misma, no es un elemento de orden.

En una más amplia perspectiva, Pío XII indicó con estos términos los objetivos del movimiento obrero actual:

«La Iglesia vuelve hoy su mirada a la primera época de las luchas sociales contemporáneas. En su centro dominaba la cuestión obrera: la miseria del proletariado y el deber de elevar esta clase de hombres, expuesta sin defensa a las alternativas de la coyuntura económica, hacia la dignidad de las otras clases de la sociedad dotadas con derechos claramente definidos. Puede ahora considerarse ya como resuelto este problema, siquiera en sus elementos esenciales; y el mundo católico ha contribuido a dicha solución tan leal como eficazmente. Y, aunque ciertamente algunos países han llegado tarde, en la hora undécima, al reconocimiento del problema y al comienzo de las realidades prácticas, es lo cierto que las directrices y consignas sociales dadas por los papas, desde hace ya sesenta años, en conjunto se han convertido, ya desde hace tiempo y casi doquier, en patrimonio común del pensamiento y de la acción de los católicos.

»Si los signos de los tiempos no engañan, son otros los problemas que dominan ahora en la segunda época de las luchas sociales, en la que parece que ya hemos entrado. Citemos en este lugar dos de ellos: la "superación" de la lucha de clases y la defensa de la persona y de la familia.

»La lucha de clases tiene que ser "superada" por la instauración de un orden orgánico que una a patronos y obreros. La lucha de clases nunca podría ser el objetivo de la doctrina social católica. La Iglesia se debe siempre a todas las clases de la sociedad» [74].

La fidelidad a estas directrices implica para los sindicatos cristianos una triple misión:

1. — Introducir un cristianismo viviente en el mundo del trabajo mediante la formación de trabajadores verdaderamente cristianos. En

[73] Alocución al Movimiento obrero cristiano de Bélgica, 11 de septiembre de 1949 (C.E.D., p. 514, n.° 2).

[74] Radiomensaje de Pío XII a los católicos austríacos, Katholikentag de Viena, 14 de septiembre de 1952, C.E.D., p. 1401, n.os 9 y 10.

sus principios cristianos se encuentra la razón de ser, la fuerza educadora y el poder de irradiación del sindicalismo cristiano. Su autonomía no debe ser un obstáculo para la colaboración con otros movimientos sindicales: el pluralismo sindical no compromete la unidad del mundo obrero, siempre que esta unidad no exija el sacrificio o el abandono de los valores espirituales en que se inspira el sindicalismo cristiano.

2. — Con justicia, nuestros sindicatos cristianos reivindican la libertad: el sindicalismo libre dentro de la profesión organizada y dentro del Estado democrático. Esta libertad, para no degenerar en licencia, debe ir a la par con la responsabilidad: «A fin de prevenir abusos de parte de las fuerzas sindicales y darles un estatuto jurídico, conviene que la ley, a la vez que garantice la libertad sindical y la competencia de los sindicatos, determine sus límites y fije sus responsabilidades» [75].

3. — En los Estados del mundo libre, los sindicatos están llamados a participar en la gestión de la vida social y económica. Por este mismo hecho, su misión no se limita a procurar el bienestar de una clase determinada: por la amplitud de su gestión están asociados directamente a la persecución del bien común. Esta prolongación de su misión requiere de su parte una prolongación de su espíritu, como requiere asimismo, en muchos países, una adaptación a la estructura política. «Realmente ahora se tratan importantes resoluciones y reformas en la economía nacional, frente a las cuales una lucha de clases, fundada en la enemistad y en el odio, correría el peligro de comprometer la idea sindical o de llevarla directamente a la ruina...» [76].

VIII. *LA ORGANIZACIÓN PROFESIONAL* [77]

1. Nociones

Si los estados totalitarios, por su corporativismo estatal, no hubiesen desacreditado esta palabra, se hablaría de corporaciones cuando se tratara de describir las profesiones organizadas. Éstas, en efecto,

[75] *Código social*, n.° 123.

[76] Pío XII, discurso del 29 de junio de 1948, C.E.D., pp. 498-499, n.° 10.

[77] Léase sobre esta materia:

Pío XI, *Quadragesimo Anno*, y los comentarios a la misma.

Código social, n.os 75-87.

Semanas sociales de Francia, 27.ª sesión, Angers 1935, *L'organisation corporative*.

MESSNER J., *Die berufsstaendische Ordnung*, Innsbruck 1936.

MULLER A., S. I., *La politique corporative*, Bruselas 1935.

JARLOT G., S. I., *Le régime corporatif et les catholiques sociaux, Histoire d'une doctrine*, pp. 111-243.

L'Organisation professionelle, Unión internacional de Asociaciones católicas, Círculo de estudios patronales, 2.ª sesión, París 1950.

constituyen los *corpora*, los cuerpos profesionales, en los que todos los miembros de la profesión, cualquiera que sea su jerarquía social, están asociados con vistas al bien común de la profesión, el cual forma parte del bien común nacional. La organización sindical constituye una organización horizontal; por el contrario, una organización profesional es una organización vertical que vincula de arriba abajo a todos los que trabajan en una misma rama de la vida económica, social o cultural. La profesión abarca, pues, todas las empresas de la misma naturaleza y a todos los que en ella tienen una ocupación. «El principio de unión que liga entre sí a los miembros de una misma profesión radica en la producción de los bienes y la prestación de servicios que son el fruto de su común actividad, y en la realización del bien común de su profesión» [78]. Este bien de la profesión debe encuadrarse dentro del bien común de la comunidad nacional. Por eso la profesión comprende dos estadios: la organización de cada una de las profesiones y la del conjunto de las mismas. «El principio de unión para el conjunto de las profesiones radica en el bien común de la sociedad, a la que todas deben tender, cada cual por su parte, por la coordinación de sus esfuerzos» [79].

La organización profesional no se aplica únicamente a la vida económica, sino a todos los sectores de la vida social, tanto a los oficios como a las profesiones liberales. De hecho, está comprobado que en las carreras liberales, tales como la abogacía, la medicina, la enseñanza, se encuentran supervivencias y trazas de corporaciones o profesiones organizadas. Y, en el lenguaje corriente, se habla todavía del cuerpo médico, del cuerpo docente, etc.

2. La organización profesional, principio del orden social

Esto es un hecho innegable y probado por la experiencia diaria: existe entre todos los miembros de una profesión una comunidad de intereses a la vez que una comunidad de trabajo. Todos los que se consagran a la enseñanza, todos los que se ocupan de la sanidad pública, se hallan consagrados a una tarea común. La solidaridad profesional es un hecho natural; la organización profesional, que traduce esta solidaridad institucional, nace de un postulado de la naturaleza. «Así como, siguiendo el impulso natural, los que están juntos en un lugar forman un municipio, asimismo los que se ocupan en un mismo arte o profesión, sea económica o de otra especie, forman asociaciones o cuerpos, hasta el punto que muchos consideran estas agrupaciones,

[78] *Código civil*, n.° 78.
[79] *Código social*, n.° 79.

que gozan de su propio derecho, si no esenciales a la sociedad, al menos connaturales a ella» [80].

Una sociedad civil puede existir sin profesiones organizadas; sin embargo, en este caso, no es completa ni equilibrada: le faltan los órganos capaces de promover, de una manera natural, los intereses de las diversas actividades profesionales. La historia nos muestra, por otra parte, que la comunidad profesional siempre tiende a concretarse en instituciones de ayuda mutua, de socorro, de colaboración, etc.

Sólo es perfecta esta comunidad cuando logra constituirse en un orden profesional organizado, cuya autoridad sobre el plano profesional es reconocida y ratificada por los poderes públicos. Para prevenir el peligro del egoísmo corporativo, fuerza es que el Estado, gerente del interés general, mantenga su poder de intervención y de dirección sobre la actividad de las profesiones organizadas.

3. La Iglesia y la idea de la organización profesional

De la historia se deduce que la doctrina corporativa [81] pertenece a la tradición constante del pensamiento social católico. No en el sentido de que sea revelada o de fe, sino en el de que no es más que una aplicación directa de lo que Pío XI llama «un principio importantísimo en la filosofía social que ni puede ser suprimido ni alterado: como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar para encomendarlo a una comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación para el recto orden social, confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores.

»Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, mas nunca absorberlos y destruirlos» [82].

Las personas y las agrupaciones inferiores tienen derecho a existir, a afianzarse y a defender sus actividades: la colectividad debe respetar este derecho y, en caso de necesidad, facilitar y completar su ejercicio. Este principio de autonomía de las sociedades inferiores, al que responde el principio de la actividad subsidiaria de la sociedad superior, crea un orden social conforme a la naturaleza [83]. El orden corporativo de la Edad Media fue un ejemplo, como lo hizo notar Pío XI: «Existió

[80] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 408, n.° 36.
[81] Cf. JARLOT G., o. c.
[82] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 407-408, n.° 35.
[83] A propósito del principio de subsidiaridad, cf.: a) UTZ A. F., *Das Subsidiaritätsprinzip*, colección «Politeia», Heidelberg 1953; b) Id., *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956; c) LINK E., *Das Subsidiaritätsprinzip, Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik*, Friburgo de Brisgovia 1955.

en otros tiempos un orden social, no ciertamente perfecto y completo en todas sus partes, pero sí conforme de algún modo a la recta razón, si se tienen en cuenta las condiciones y necesidades de la época. Pereció hace tiempo aquel orden de cosas; y no fue ciertamente porque no pudo adaptarse, por su propio desarrollo y evolución, a los cambios y nuevas necesidades que se presentaban, sino más bien porque los hombres, endurecidos en su egoísmo, se negaron a abrir los cuadros de aquel orden, como hubiera convenido, al número siempre creciente de la muchedumbre, o porque, seducidos por una apariencia de falsa libertad o por otros errores, y enemigos de cualquier clase de autoridad, intentaron sacudir de sí todo yugo» [84].

Al exaltar el régimen corporativo, cuya realización temporal nos ofrece la Edad Media, la Iglesia no pretende en modo alguno hacernos retroceder y revivir estructuras sociales de aquella época, sino que afirma que, en lo presente como en lo pasado, la sociedad sólo tendrá un estado conforme a su estructura natural cuando esté fundamentada sobre grupos profesionales.

La idea corporativa ha encontrado defensores ardientes entre los católicos sociales del siglo XIX, sobre todo de la escuela llamada de los Barones cristianos en Austria, y en Tour du Pin, en Francia [85]. Desde su primera sesión, en 1884, la Unión de Friburgo se ocupó del problema; en 1890 propuso la tesis siguiente: «El régimen corporativo es la forma de organización social que tiene por base la agrupación de los hombres según la comunidad de intereses naturales y de su función social y, como conclusión necesaria, la representación pública y distinta de estos diferentes organismos». El restablecimiento de la corporación profesional es una de las aplicaciones parciales de este sistema. Puede ser definida de este modo: el conjunto de personas que ejercen su actividad, bajo cualquier título, en una misma rama del orden económico.

Estimaban los miembros de la Unión de Friburgo que el régimen corporativo implicaba la unión de los patronos y obreros; mas esta unión, destinada a constituir el verdadero cuerpo profesional, debía ser preparada por la formación de grupos sindicales distintos e independientes entre sí [86]. No hay duda de que León XIII, que seguía atentamente los trabajos de la Unión de Friburgo, tuvo presente, en la *Rerum Novarum*, la resurrección de las corporaciones con modalidades renovadas y adaptadas a las circunstancias actuales [87]. La Unión de Malinas, continuadora de la Unión de Friburgo, en este texto que ya encontramos en la primera edición del *Código Social*, se pronunció

[84] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 411, n.º 37.
[85] JARLOT G., o. c., y VILLAIN. Cf. la colección de estudios *De corporatieve gedachte bij de katholieke sociologen van de XIXe eeuw*, Amberes 1941.
[86] RUTTEN G.-C., o. c., pp. 161-162.
[87] TIBERGHIEN, *Commentaire de «Rerum Novarum»*, Tourcoing 1924.

en el mismo sentido: «Por ser la profesión un hogar de interdependencia, resulta que en la función de las actividades individuales que en él se desplieguen no pueden dejarse enteramente a su antojo sin peligro de anarquía. El cumplimiento de los deberes y el ejercicio de los derechos recíprocos requieren una autoridad, gerente del bien común de la profesión, encargada especialmente de regular los conflictos interiores que sobrevengan, de promulgar los reglamentos que convengan, de dirigir los servicios de la profesión y de representarla ante los poderes públicos, a los que la autoridad profesional está subordinada por naturaleza» [88].

Pío XI consagró a la idea de la organización profesional una exposición completísima, especialmente en la encíclica *Quadragesimo Anno*, que trata precisamente de la restauración del orden social [89]. Aquí sólo nos es dado resumir esta exposición, cuyas explicaciones más detalladas se hallarán en los numerosos comentarios de esta encíclica. El orden profesional, según Pío XI, está llamado a remediar un triple defecto de la sociedad actual y a procurar una triple ventaja.

1. — *Reforma del Estado*, sobre el que recaen actualmente, por falta de profesiones organizadas, todas las funciones que ya no ejercen las agrupaciones desaparecidas y que se ve anonadado por una cantidad casi infinita de cargas y de responsabilidades. «Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, que de otro modo le serían de grandísimo impedimento, para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia cuanto a ella sola corresponde, ya que sólo ella puede realizarlo, a saber: dirigir, vigilar, estimular, reprimir, según los casos y la necesidad lo exijan. Por lo tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función *supletiva* del Estado, tanto más firme serán la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del Estado» [90].

2. — *Colaboración, en vez de lucha de clases*. Hasta el presente, la sociedad se halla inmersa en un estado violento, por tanto, inestable y vacilante, puesto que se fundamenta sobre clases a las que apetitos contradictorios lanzan unas contra otras.... A este grave desorden, que conduce a la sociedad a la ruina... urge aplicar un pronto remedio. Mas sólo puede lograrse una curación perfecta cuando estas clases opuestas sean sustituidas por órganos bien constituidos, «órdenes» o «profesiones» que agrupan a los hombres, no según la posición que

[88] RUTTEN G.-C., o. c., p. 162.
[89] En las encíclicas siguientes, como la *Divini Redemptoris*, lo mismo que en los documentos de Pío XII, esta doctrina es reiteradamente aducida.
[90] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 408, n.º 35.

ocupen en el mercado del trabajo, sino en conformidad con las diferentes ramas de la actividad social a las que se hallan unidas...»[91]. La profesión organizada significa la supremacía del interés común sobre los intereses particulares; instaura la colaboración en lugar de la división; agrupa a sus miembros, no para batirse unos contra otros, sino para realizar una obra común; enseña a pensar dentro de los términos de comunidad y no en los de intereses particulares.

3. — *Restauración del principio director de la vida económica.* Ni el establecimiento de una libre concurrencia sin freno, ni la dictadura económica, que la ha suplantado en muchos casos, aseguran el orden en la vida económica. «Se ha de buscar algo superior y más noble para regir con severa integridad aquel poder económico, a saber: la justicia y la caridad social. Por lo tanto, las instituciones públicas y toda la vida social de los pueblos han de ser informadas por esta justicia; es conveniente y muy necesario que ésta sea verdaderamente eficaz, o sea que dé vida a todo el orden jurídico y social y la economía quede como imbuida por ella. La caridad social debe ser como el alma de ese orden; la autoridad pública no deberá desmayar en la tutela y defensa eficaz del mismo, y no le será difícil lograrlo si arroja de sí las cargas que, como decíamos antes, no le competen» [92].

4. Realización de la organización profesional

No pertenece a la Iglesia decretar o sugerir las formas concretas en que debe plasmarse la idea corporativa. Éstas están en función de las tradiciones históricas y estructuras sociales y políticas de los diferentes pueblos: «que es libre a los hombres escoger la forma de gobierno que quisieren, quedando a salvo la justicia y las exigencias del bien común» [93].

Es contrario a la verdad y al pensamiento de la Iglesia la afirmación de que un sistema corporativo, tal cual lo queremos, signifique el fin del sindicalismo libre. Nuestro corporativismo no es un corporativismo de Estado, sino un corporativismo de asociación. Pío XI, en su exposición sobre el orden profesional, afirmó abiertamente esta libertad sindical: «Nuestro predecesor describió clara y distintamente estas asociaciones; Nos basta, pues, inculcar una sola cosa: que el hombre tiene libertad, no sólo de fundar estas asociaciones, que son de orden y derecho privado, sino también de *escoger para sus socios*

---

[91] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 408-409, n.º 36. El gran historiador inglés TOYNBEE A. concluye su obra *Civilisation on Trial*, Londres [2]1949, con esta frase: «Nuestra civilización occidental sólo podrá salvarse superando los conflictos internacionales, la lucha de clases y el materialismo».

[92] Pío XI, C.E.D., p. 410, n.º 37.

[93] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 409, n.º 36.

aquella reglamentación que ellos consideren más a propósito para sus fines (*Rerum Novarum*, n.º 44). Y ha de reivindicarse la misma libertad para fundar asociaciones que sobrepasen los límites de cada profesión» [94].

Es falso también que el corporativismo constituye una amenaza para la verdadera democracia. Los que, ignorando la doctrina de la Iglesia o deformándola, continúan describiendo toda tendencia hacia un corporativismo como una tendencia fascista, cometen un error o una injusticia. Pío XI ha descrito en su *Quadragesimo Anno* el sistema corporativista del fascismo y ha señalado valerosamente sus peligros. Así como el corporativismo estatal extiende la autoridad del Estado a la vida profesional, el corporativismo de asociación tiende a emanciparla de la omnipotencia del Estado y a crear, entre él y los individuos, órganos dotados de competencia y de jurisdicción propias. El orden profesional, lejos de dañar la democracia, contribuye a extenderla a la vida social, puesto que hace partícipes a los miembros de las profesiones, comprendidos los trabajadores, de la administración de su profesión y del conjunto de las profesiones.

5. Llamadas reiteradas de Pío XII en pro de la organización profesional

Entre 1931 y 1940, los católicos sociales han mostrado gran interés por la implantación del orden corporativo. La segunda guerra mundial interrumpió su actividad en este orden. Después de la guerra, otros problemas, como la nacionalización y la cogestión, han prevalecido. Pío XII advierte que los católicos, al menos en varios países, no aprovecharon la ocasión favorable para establecer el orden profesional. En su discurso a las organizaciones católicas de obreros italianos, les decía el Papa el 11 de marzo de 1945: «Ha llegado el momento de abandonar las frases huecas y de pensar con la encíclica *Quadragesimo Anno* en una nueva organización de las fuerzas productoras del pueblo. Quiere esto decir que, por encima de la distinción entre empresarios y empleados, los hombres deben discernir y reconocer aquella más alta unidad que une entre sí a todos cuantos colaboran en la producción, o sea, su unión y solidaridad en la obligación de proveer, juntos y establemente, al bien común y a las exigencias de toda la comunidad. ¡Que esta solidaridad se extienda, pues, a todos los ramos de la producción, que se convierta en el fundamento de un mejor orden económico, de una sana y justa autonomía y que abra a las clases trabajadoras el camino para adquirir con honor su parte de propia responsabilidad en la dirección de la economía nacional! De esta suerte, y gracias a esa armoniosa coordinación y cooperación a esa

---

[94] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 409, n.º 36.

unión más íntima del trabajo con los demás factores de la vida económica, el trabajador llegará a encontrar en su actividad una ganancia tranquila y suficiente para su propio sustentamiento y el de su familia, una verdadera satisfacción de su espíritu y un poderoso estímulo hacia su perfeccionamiento» [95].

Hablando a la Unión Internacional de las Asociaciones Patronales Católicas el 7 de mayo de 1949, afirmaba Pío XII que, en el dominio de la vida económica, existe una comunidad de interés y de responsabilidad entre patronos y obreros: «Nuestro inolvidable predecesor Pío XI sugirió la fórmula concreta y oportuna cuando en su encíclica *Quadragesimo Anno* recomendaba la *organización profesional* en las diversas ramas de la producción. Nada, en efecto, le parecía más a propósito para vencer al liberalismo económico que establecer, para la economía social, un estatuto de derecho público, fundado precisamente sobre la comunidad de responsabilidad entre todos cuantos toman parte en la producción. Esta tesis de la encíclica fue objeto de contrapuestas discusiones; unos veían en ello una concesión a las corrientes políticas modernas; otros, una vuelta a la Edad Media. Lo mejor, sin duda alguna, hubiera sido olvidar los viejos prejuicios inconsistentes y ponerse de buena fe y con buena voluntad a la realización de la cosa misma y de sus múltiples aplicaciones prácticas.

»Pero, al presente, esta parte de la encíclica casi parece ofrecernos, desgraciadamente, un ejemplo de aquellas ocasiones oportunas que se dejan escapar por no aprovecharlas a tiempo» [96].

En la citada alocución de Pío XII a los miembros de la Unión cristiana de jefes de empresas de Italia, el soberano pontífice se duele de «las alteraciones con las cuales se deformaban las palabras de alta sabiduría de Nuestro glorioso predecesor Pío XI, dando el peso y la importancia de un programa social de la Iglesia, en nuestro tiempo, a una observación completamente accesoria en torno a las eventuales modificaciones jurídicas en las relaciones entre los trabajadores, sujetos del contrato de trabajo, y la otra parte del contratante; y pasando, por lo contrario, más o menos en silencio la parte principal de la encíclica *Quadragesimo Anno* que contiene, en realidad, aquel programa, es decir, la idea del orden corporativo profesional de toda la economía. Quien se dedica a tratar problemas relativos a la reforma de la estructura de la empresa sin tener presente que cada empresa particular está por su fin estrechamente ligada al conjunto de la economía nacional, corre el riesgo de poner premisas erróneas y falsas, con daño del orden económico y social completo. Por esto, en el mismo discurso del 13 de junio de 1950 tuvimos Nos especial cuidado de poner en su justa luz el pensamiento y la doctrina de Nuestro predecesor, para

[95] C.E.D., p. 486, n.° 3.
[96] C.E.D., p. 308, n.° 3

el cual nada estuvo más ajeno que cualquier aliento para proseguir el camino que conduce hacia formas de una colectiva responsabilidad anónima» [97].

IX. *HACIA LA EDIFICACIÓN DE LA CIUDAD CRISTIANA*

La doctrina social de la Iglesia quiere ser realista y tener en cuenta la complejidad de la vida social, de la pluralidad de los grupos, de las tendencias y de los intereses, pero, al mismo tiempo, la necesidad de la unión y del orden, condiciones de la paz y del bienestar. En una sociedad inspirada por esta doctrina, caben las organizaciones de clases, las organizaciones sindicales y las profesiones organizadas. Como escribió el padre Rutten, «la organización que intentamos describir puede ser comparada a un edificio de cuatro alas: la primera está reservada a los sindicatos obreros y a los sindicatos patronales, distintos e independientes unos de otros. La segunda está ocupada por la organización donde confluyen, por medio de sus delegados, todos los que pertenecen a una misma profesión, sean empresarios o empleados, ya que todos están interesados por la prosperidad y el futuro de la industria en la que colaboran. La tercera abriga la organización interprofesional, es decir, a los delegados de las diferentes industrias encargadas de estudiar y promover los intereses del conjunto de las industrias.

»Una cuarta ala debe ponerse a disposición de la organización cristiana de las clases. Ésta deja a los sindicatos lo que es de orden estrictamente profesional, a las mutualidades lo concerniente al régimen de seguros sociales, a las cooperativas todo lo que trate de compra y venta en común. Su misión esencial es trabajar por la triple formación religiosa, social y cívica de sus miembros» [98].

Estas organizaciones católicas de clases han sido llevadas a la práctica sobre todo, en Bélgica, por la Liga de los obreros católicos, por la Liga de los agricultores (Boerenbond), etc. La Juventud Obrera Cristiana (J.O.C.), cuya fecunda actividad se extiende actualmente al mundo entero, se basa asimismo en este principio. Para ayudar eficazmente a la reconstrucción del mundo, todas estas organizaciones deben esforzarse por establecer contactos mutuos y agruparse en confederaciones internacionales en este momento en que el mundo camina hacia la unificación [99].

No se olvide, sin embargo, que la fuerza de organización, por potente que sea, no crea el orden ni asegura su triunfo real. Es el espí-

[97] Alocución de Pío XII, de 31 de enero de 1952, C.E.D., p. 1330, n.° 7.
[98] RUTTEN, G.-C., o. c., pp. 166-167.
[99] MONTINI (Mons.), *Le guide des organisations catholiques internationales*, Bruselas, s. a.; CHENU M.-D., *Dimensions nouvelles de la Chrétienté*, París 1937.

ritu lo que vivifica. La historia de estos últimos años nos ha ofrecido el espectáculo del derrumbamiento de sólidas organizaciones católicas frente a las amenazas de un régimen totalitario. «Si el Señor no guarda la ciudad...» Es una tentación constante para los cristianos colocar su fuerza y su esperanza en los medios materiales o temporales de poder, tales como el poder político, la organización o las riquezas, cuando todo nuestro apoyo se encuentra en el nombre del Señor. «Si consideramos este asunto más diligente e íntimamente, claramente descubriremos que a esta restauración social tan deseada debe preceder la renovación profunda del espíritu cristiano, del cual se han apartado desgraciadamente tantos hombres entre los inclinados a los problemas y a las cosas económicas; de lo contrario, todos los esfuerzos serán estériles y el edificio se asentará, no sobre roca, sino sobre arena movediza»[100].

No olvidemos que las organizaciones están al servicio del hombre, de la persona humana, y es una subversión del orden sacrificar el hombre a la colectividad. El reconocimiento de la dignidad de la persona humana, sujeto de derechos inalienables, se encuentra en los fundamentos de toda la enseñanza social de la Iglesia y, en particular, de Pío XII. La naturaleza social del hombre da origen a un sinfín de comunidades, cada vez más abundantes, de las cuales él es siempre el centro. Dichas comunidades, al encontrar su origen en la sociabilidad humana, han de contribuir, cada una en su respectiva esfera, al perfeccionamiento de la persona humana, y esta contribución viene a ser para cada una de ellas la razón de su existencia. «Origen y fin esencial de la vida social ha de ser la conservación, el desarrollo y el perfeccionamiento de la persona humana, ayudándola a poner en práctica rectamente las normas y valores de la religión y de la civilización, señaladas por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, ya en su conjunto, ya en sus naturales ramificaciones» (Pío XII, *Mensaje de Navidad* de 1942, C.E.D., p. 210, n.º 9). A través de todas las estructuras sociales, la diligente solicitud de la Iglesia se dirige «al hombre como tal, que, lejos de ser el objeto y un elemento pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer, su sujeto, su fundamento y su fin» (Pío XII, *Mensaje de Navidad* de 1944, C.E.D., p. 223, n.º 5). Las organizaciones no han de servir para disminuir ni ahogar la responsabilidad —la conciencia personal—. «Casi es en toda partes que se atenta contra la justicia y la caridad en las relaciones personales de los hombres porque, en nombre precisamente de la justicia y la caridad, se han creado organizaciones en número excesivo o falsamente orientadas. Esto no está conforme con la doctrina de la Iglesia. La organización no ha de sustituir ni la conciencia ni la responsabilidad personal: es preciso mantener o reconstituir los

[100] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 418, n.º 52.

medios de vida más restringidos; es necesario, en la base, volver a su lugar la responsabilidad de los hombres en miras a sus fines comunes...»[101].

BIBLIOGRAFÍA

En el transcurso del capítulo hemos dado la bibliografía correspondiente a las distintas formas de organización. Indicamos como obras de interés general las siguientes:

RUTTEN G.-C., *La doctrine sociale de l'Église*, Lieja 1932 (trad. española, Barcelona 1935).
VILLAIN J., *L'enseignement social de l'Église*, 3 vols., París 1953-1954 (traducción española, Madrid 1957).
Código social en *Códigos de Malinas*, Santander 1954.
Semana social de Francia 1939, *Le problème des classes dans la communauté nationale et dans l'ordre humain*, Lyon 1940.
XXX *Semana social valona*, Charleroi 1947, *Pour une démocratie organique*.
XXIV *Settimana sociale d'Italia*, Génova 1951, *L'organizzazione professionale*.
XI *Semana social de España*, Barcelona 1951, *Problemas de la clase media*.
FERNÁNDEZ SÁNCHEZ-PUERTA F., *Las clases medias económicas*, Madrid 1951.
ARBOLEYA MARTÍNEZ M., *Técnica del apostolado popular*, Barcelona 1946.
VIZCONDE DE EZA, *Vivero de selectócratas*, Madrid 1940.
MUÑOZ CAMPOS J.-CEREZO E., *Ante un sindicalismo nuevo*, Madrid 1957.
AZPIAZU J., *El estado corporativo*, Madrid 1949.
BRUHEL C., *La reconstrucción social según el plan de S. S. Pío XI*, trad. española, Buenos Aires 1943.

[101] Pío XII, carta al tercer congreso de la federación internacional de las organizaciones obreras cristianas, 8 de mayo de 1955. «Documentation catholique», 1955 col. 705-708.

Capítulo VII

EL ESTADO Y EL ORDEN SOCIAL

I. *LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL*

El Estado, guardián y promotor del interés general, no puede desentenderse del orden social y debe, necesariamente, en más o menos extensión, ocuparse de los problemas sociales. La teoría del liberalismo clásico, según la cual el Estado ha de abstenerse de toda intervención en los asuntos de carácter social, ha sido abandonada desde hace tiempo.

Pero ¿hasta dónde debe llegar la intervención del Estado? ¿Por qué medios puede asegurar el predominio del bien público? ¿Cuáles son las relaciones entre el Estado por una parte, y por otra las personas, las familias, las empresas, las profesiones y la comunidad internacional?

La contestación a estas y a otras preguntas depende de la solución de un problema previo: ¿cuáles son la naturaleza, la misión y la competencia del Estado y de la pública autoridad?

No nos corresponde dar ahora un tratado completo de filosofía y de moral política [1]. Dentro de los límites de nuestra obra, será suficiente dar un resumen de las enseñanzas de la Iglesia concernientes al orden político y al orden social.

La noción de Estado, en el sentido actual de la palabra, no se ha prodigado sino en la época moderna: se refiere a la sociedad pública o civil (*societas politica, societas civilis*) que tiene por misión proteger y promover el bien común en el orden temporal [2]. Se distingue, pues, de la Iglesia, fundada por Jesucristo, cuya misión es procurar el bien espiritual y eterno de la humanidad.

---

[1] Véase e. o. BLARDONE G., e. o. *Initiation civique*, Lyon 1956, y el *Code de Morale civique*, elaborado por la Unión internationale d'études sociales (Unión de Malinas), cuya aparición está anunciada (fines de 1956).

[2] La noción escolástica del bien común sufrió una profunda alteración cuando los filósofos políticos del siglo XVIII empezaron a hablar del interés general y de la voluntad general. Véase la interesante obra de DE MEYER J., *Crisis der Europese Staatsphilosophie*, Bruselas 1949.

La fundación de la Iglesia descargó al Estado del cuidado directo de los intereses espirituales de sus miembros. Junto a los Estados tenemos, pues, otra sociedad cuyo fin es trascendente al de los Estados. La distinción entre Iglesia y Estado no supone la separación, sino que hace resaltar mejor la diferencia entre los dos reinos a los cuales pertenece el hombre: el reino terrenal y el reino celestial, del cual la Iglesia es la prefiguración y la vía normal: «Dad al César lo que es del César, pero dad a Dios lo que es de Dios.» Esta distinción puso fin al poder absoluto de las potestades terrenales; de buen principio excluye todas las formas de un Estado absoluto y de una autoridad pública absoluta. La autoridad del Estado está limitada por su misión. Cuando el Estado se permite trasponer los límites e invadir el terreno de la conciencia, hemos de recordarle lo que dijeron los apóstoles a sus jueces: «Hemos de obedecer antes a Dios que a los hombres».

La dualidad que resulta de la coexistencia de estos dos órdenes ha sido siempre motivo de problemas, tiranteces y conflictos. Estos conflictos empezaron ya durante la vida terrenal de Jesucristo y en su pasión y han perdurado a través de los siglos; son muy raros los períodos en los que ambos poderes han realizado sus respectivas misiones en perfecta armonía; las más de las veces han estado en lucha.

En el tiempo actual, con los regímenes absolutos y las tendencias totalitarias de los Estados, se han multiplicado los conflictos entre los dos poderes; se presentan un sinfín de problemas que reclaman una nueva adaptación de las relaciones entre la Iglesia y los Estados, que están en vías de federarse más íntimamente y crear comunidades internacionales [3].

Jesucristo, que es «rey de reyes», quiso estar sometido al poder temporal: paga el diezmo, reconoce el poder del emperador romano. Pero no duda en proclamar ante el gobernador romano, Poncio Pilato, su título de rey y su derecho al dominio universal [4]. Los apóstoles proclaman que antes deben obedecer a Dios que a los hombres; sin embargo, San Pablo escribe que hemos de someternos a la autoridad pública que, no obstante, perseguía a la Iglesia (Rom 13, 12).

Los principios fundamentales de la moral política de la Iglesia pueden observarse con claridad en algunos hechos: reconocimiento de los dos poderes, distintos, pero no separados; preeminencia del poder espiritual sobre el poder temporal, corolario del orden de sus respectivos fines. Éstos son los principios que determinan también la actitud relativa del ciudadano cristiano, que, a pesar de vivir en el mundo, no es de este mundo.

[3] STURZO L., *L'Église et l'État*, París 1937.

[4] STRATMANN, Fr., *Die Heiligen und der Staat*, tomo I. *Jesus Christus*, Francfort del M. 1940 (edición francesa por LORSON P., *Jésus-Christ et l'État*).

San Agustín (354-430) fue el primero que describió los fundamentos y las condiciones de un orden político cristiano y que prevé ya el crecimiento hacia la unidad del género humano. Es en su obra *De civitate Dei* donde desarrolla sus puntos de vista; escrito este libro en el momento en que el imperio romano se derrumbaba bajo la presión de los pueblos bárbaros, tiene aún más vivo interés para nosotros [5]. El pensamiento de San Agustín se apoya especialmente en Cicerón; los grandes escolásticos, y particularmente Santo Tomás (1224-1275), siguen con preferencia la doctrina política de los filósofos griegos, en especial la de Aristóteles [6].

A finales de la Edad Media, cuando se forman los grandes Estados modernos y empiezan a conquistar sus colonias, los moralistas se ocupan con vivo interés de estos problemas: es necesario citar en este lugar los trabajos de Francisco de Vitoria, O. P. (h. 1480-1546) [7], y de Francisco Suárez S. I. (1548-1617) [8], en los que ambos se interesan por los nuevos problemas de la época: la colonización de los países recientemente descubiertos y la comunidad internacional. Si desgraciadamente estos autores no tuvieron inmediatos seguidores, fue necesario esperar los finales del siglo XIX para ver continuar la tradición con el padre Taparelli d'Azeglio, S. I. [9]. León XIII, aun antes de abordar el problema social, dedica una serie de encíclicas a los problemas de orden político [10].

No se crea, sin embargo, que la Iglesia ha recibido de la revelación luces especiales para proponer una doctrina o un régimen político. Su doctrina política se inspira en el derecho natural y en la sana filosofía social y puede resumirse en algunos principios: El Estado o la sociedad civil es una sociedad necesaria y querida por Dios para asegurar el bien común temporal. En este orden temporal goza de un poder soberano, justificado y determinado por las exigencias de este bien común [11]. Habiendo instituido Cristo una Iglesia para que se ocupara del bien espiritual y eterno de la humanidad, la competencia del Estado no se extiende directamente al orden espiritual. «La Iglesia y el Estado son

[5] Cf.: a) COMBES G., *La Doctrine politique de saint Augustin*, París 1927; b) SCHILLING O., *Sozial- und Staatslehre des hl. Augustinus*, Friburgo 1910; c) SIZOO Dr. A., *Augustinus over den Staat*, Kampen 1947; d) GILSON E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovaina 1953.

[6] Cf.: a) SCHILLING O., *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin*, Munich 1930; b) LACHANCE L., *L'Humanisme politique de saint Thomas*, 2 vols., París 1939.

[7] BAUMEL: a) *Les Problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria*, París 1936; b) *Les Leçons de Francisco de Vitoria sur les problèmes de la colonisation et de la guerre*, París 1936.

[8] ROMMEN H., *Die Staatslehre des Franciscus Suárez*, Friburgo de Brisgovia 1927.

[9] JOAQUIN R., *Taparelli*, París 1943.

[10] a) SCHILLING Dr. O., *Die Saats- und Soziallehre des Papstes Leos XIII*, Colonia 1925; b) TISCHLEDER Dr. P., *Die Staatslehre Leos XIII*, München-Gladbach [3]1927; c) LENTNER L., *Der Christ und der Staat*, Viena 1952.

[11] LECLERCQ J., *Leçons de droit naturel*, t. II, *L'État ou la Politique*, Namur 1929.

sociedades distintas, cada una de las cuales es, en su esfera, soberana y perfecta», como se dijo anteriormente. La interdependencia creciente de los Estados y los requerimientos de la comunidad internacional han limitado ya, y limitarán todavía más, esta soberanía y este carácter de perfección. Siendo totalmente distintos, la Iglesia y el Estado no pueden existir separados, ya que tienen entre sí relaciones frecuentes y necesarias. Su misión y su competencia respectivas deben ser garantizadas en una forma de colaboración que respete la supremacía de los valores espirituales y del poder indirecto que la Iglesia, como portavoz del orden moral, ejerce sobre todas las cosas temporales y, por tanto, también sobre el orden propio del Estado. Pues nada de lo que es humano escapa a los imperativos de la moral [12].

La Iglesia mantiene con firmeza estos principios inalienables; quiere dar al César lo que es del César. Mas sabe asimismo que el orden político es, en gran parte, obra de los hombres y de las circunstancias históricas. En sus orígenes y desarrollo, en sus estructuras y regímenes, los Estados son dependientes de estos factores humanos e históricos. Si en filosofía se puede formular una noción abstracta del bien común, sus exigencias concretas no permiten que se les plasme en una fórmula definitiva e invariable: están en función de la vida social, de los acontecimientos políticos y de las aspiraciones de los pueblos. Pertenece a la «prudencia» política, como decía Santo Tomás, descubrir y determinar *in concreto* lo que el bien común exige en tal lugar. El orden político, como el orden social, no puede concebirse de una manera estática, sino que debe concebirse de una manera dinámica, ya que es la orientación activa de todas las fuerzas de la comunidad hacia la realización progresiva del bien común. En efecto, la tranquilidad de este orden, como dice Pío XII, «nada común tiene con el aferrarse duro y obstinado, tenaz e infatigablemente terco a lo que ya existe, ni con la repugnancia que, hija de la pereza y del egoísmo, rehusa aplicar la mente a los problemas y a las cuestiones que de la variabilidad de los tiempos y la sucesión de las generaciones, con sus exigencias y sus progresos, hacen madurar y llevar consigo como inaplazable necesidad del momento actual. Mas para un cristiano consciente de su responsabilidad aun para con el más pequeño de sus hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente ni la huida, sino la lucha y el trabajo frente a toda inacción y deserción en la gran contienda espiritual, en la que se pone en peligro la sistematización y aun el alma de la sociedad futura.

»En sentir del Doctor de Aquino, no se oponen la tranquilidad y la ferviente actividad, sino más bien se compenetran armoniosamente para quien está convencido así de la belleza y necesidad del fondo espiritual de la sociedad como de la nobleza de su ideal» [13].

---

[12] LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1 de noviembre de 1885, C.E.D., p. 54, n.º 20); STURZO, LUIGI, *L'Église et l'État*, París 1937.

[13] PÍO XII, *Discurso de Navidad de 1942*, C.E.D., pp. 213-214, n.os 20 y 21.

La Iglesia no tiene la misión de procurar directamente el bien temporal de la sociedad humana. Mas, en virtud de su magisterio divino, debe luchar contra los errores y los sistemas políticos que atentan contra la verdad y las leyes morales; debe proclamar, oportuna e importunamente, los principios morales y sus aplicaciones en el orden político y social; además debe, por su misión educadora y religiosa, suscitar y desarrollar estas fuerzas morales que hacen de sus hijos fieles los mejores ciudadanos de su patria y que constituyen el armazón más sólido de la prosperidad de los pueblos. Es lo que afirmaba San Agustín hace ya dieciséis siglos, como lo recuerda León XIII al principio de su encíclica *Immortale Dei:*

«Obra inmortal de Dios misericordioso es su Iglesia; la cual, aunque por sí y por su propia naturaleza atiende a la salvación de las almas y a que alcancen la felicidad en los cielos, aun dentro del dominio de las cosas caducas y terrenales procura tantos y tan señalados bienes, que ni más en número ni mejores en calidad resultarían si el primer y principal objeto de su institución fuese asegurar la prosperidad de la presente vida» [14].

En la aplicación de sus principios inmutables, la Iglesia deberá, pues, tener en cuenta las circunstancias siempre mudadizas. Cuando habla de orden político y social, saca de su tesoro, como el padre de familia en el Evangelio, cosas nuevas y antiguas; principios antiguos cuya vitalidad se manifiesta en aplicaciones y adaptaciones nuevas [15].

II. *LA DOCTRINA DE LA IGLESIA ACERCA DEL ESTADO Y DEL ORDEN SOCIAL* [16]

A) LEÓN XIII Y LA INTERVENCIÓN DEL ESTADO EN MATERIA SOCIAL

Como recuerda León XIII en el exordio de la *Rerum Novarum*, antes de publicar esta encíclica había ya consagrado varios documentos a los problemas del orden político, especialmente las encíclicas *Diuturnum* (29 de junio de 1881) sobre el origen del poder civil, *Immortale*

---

[14] C.E.D., p. 49, n.º 1.

[15] Cf. nuestra *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1952.

[16] Cf.:

a) *Código social y Código de moral cívica.*

b) DABIN J., *Doctrine générale de l'État*, Bruselas 1939, y *Le rôle de l'État* en Semanas sociales de Francia, 34.ª sesión, París 1947.

c) VON NELL-BREUNING O., S. I., *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, cuaderno II, *Zur christlichen Staatslehre*, Friburgo de Brisgovia 1948.

d) STRATMANN Fr., O. P., *Jésus-Christ et l'État*, Tournai 1952

e) MESSNER J., *Das Naturrecht*, Innsbruck 1950.

Dei (1 de noviembre de 1885) sobre la misión del Estado y sus relaciones con la Iglesia, *Libertas* (20 de junio de 1888) sobre las falsas libertades y la verdadera libertad y *Sapientiae christianae* (10 de enero de 1890) sobre los principales deberes de los ciudadanos. Diez años después de la *Rerum Novarum*, consagra todavía otra encíclica, *Graves de communi* (18 de enero de 1901) a la democracia cristiana, estableciendo una distinción entre la democracia política (gobierno por el pueblo) y la democracia social (gobierno en favor del pueblo).

La doctrina de la *Rerum Novarum*, al decir de Pío XI, «se enfrentaba valiente con los ídolos del liberalismo y los echaba a tierra, no tenía en cuenta para nada los prejuicios ya tan inveterados... Por lo que atañe al poder civil, León XIII sobrepasó audazmente los límites impuestos por el liberalismo...» [17].

Esta teoría abstencionista era seguida por la mayoría de los católicos de aquel tiempo; era defendida por los católicos liberales de la escuela de Angers y puesta en práctica por los Estados del siglo XIX. Puede formarse una idea de la tenacidad de estas concepciones liberales cuando se leen las declaraciones hechas por uno de los oradores en el primer Congreso Internacional de Legislación del Trabajo, habido en Bruselas en 1907, dieciséis años después de la *Rerum Novarum:* «En toda medida de reglamentación podéis hallar la fisura por donde se introducirá el colectivismo». Otro encarecía: «Que el Estado intervenga para garantizar la seguridad, la justicia, la libertad, ¡en hora buena sea! Mas le negamos el derecho de reglamentar el uso que cada uno hace de su libertad individual... Se invoca para el Estado el deber de proteger al obrero, al pobre y al débil. Semejante principio se comprende en un Estado fundamentado sobre el derecho divino, en el que el Soberano recibe el poder de Dios y asume la función de padre del pueblo. Mas en un estado democrático, fundamentado sobre la soberanía nacional, ¿a qué título el mandatario se constituye en protector del poderdante y pretende lo contrario en el uso de la libertad? Es una usurpación que desembocaría en la tiranía y en el despotismo» [18].

A propósito de esta libertad, que conduce ineluctablemente a la explotación del débil por el fuerte, había dicho el padre Lacordaire: «Entre el fuerte y el débil, entre el rico y el pobre, la libertad oprime y la ley emancipa». Estas palabras inspiraron a este congreso la réplica de Arthur Verhaegen, presidente de la Liga democrática belga: «La libertad absoluta conduciría necesariamente al triunfo de los fuertes y a la opresión de los débiles, es decir, a la anarquía. Y se comprende. En el capital-inteligencia y en el capital-dinero, las pasiones humanas gozan de tal superioridad de fuerzas que contra ellas irremisiblemente se estrellan los esfuerzos e incluso las pasiones del individuo privado de semejan-

17 Pío XI *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 391 y 394, n.os 3 y 8.
18 Citado por RUTLEN, o. c. pp. 141-142.

tes apoyos. La protección es, pues, como la sanción de la libertad. No hay libertad verdadera sin protección; tampoco parece difícil ponerse de acuerdo para proclamar que un régimen protector es necesario para defender a los obreros, hombres y adultos, contra los abusos de la libertad».

En apoyo de su tesis, M. Verhaegen citaba estas admirables palabras de León XIII: «La clase rica se levanta un antemural con sus riquezas y tiene menor necesidad de la tutela pública. La clase indigente, por el contrario, sin riquezas para ponerse a cubierto de las injusticias, cuenta, sobre todo, con la protección del Estado. Que el Estado se haga cargo, pues, a título particularísimo, de la providencia de los trabajadores que pertenecen a la clase pobre en general» [19].

Basándose en la filosofía que ya había expuesto en sus otras encíclicas, diserta León XIII en la *Rerum Novarum* sobre la misión del Estado en materia económico-social. Su exposición se ha hecho clásica [20].

Esta misión está definida por el bien común, que es la razón de ser del Estado y de su autoridad. «Ante todo, los gobernantes vienen obligados a cooperar en forma general con todo el conjunto de sus leyes e instituciones políticas, ordenando y administrando el Estado de modo que se promueva tanto la prosperidad privada como la pública.

»Tal es de hecho el deber de la prudencia civil, y ésta es la misión de los regidores de los pueblos... Proveer al bien común es oficio y competencia del Estado» [21].

Este interés, del que el Estado es guardián y promotor, es llamado común por doble motivo: en primer lugar, porque comprende todos los bienes que pueden servir al pleno desarrollo de los valores humanos — bienes materiales, espirituales y morales — y, luego, porque se extiende, según las reglas de la justicia distributiva, a todos los miembros y a todos los grupos de la nación.

El desvelo del bien común justifica la atención y la intervención especiales en favor de la clase obrera por su importancia, por la parte que tiene en la producción de las riquezas y por su miseria.

Dejando atrás los proyectos de los reformadores sociales de su tiempo y las instituciones de las naciones más progresistas, trazó León XIII, en 1891, un audaz programa de legislación obrera. Prevé especialmente:

a) La protección privada y en particular del pequeño ahorro, que debe facilitar a todos la participación en la propiedad del suelo. El Estado no puede permitir que se atosigue la propiedad privada con excesos de cargas e impuestos.

19 Ibid., pp. 142-143.
20 Cf. TISCHLEDER, o. c., y nuestra obra *De grote keure van de sociale orde*, Amberes 1951, pp. 112 y ss., y SCHANZ J., *Sechzig Jahre Rerum Novarum*, en «Die neue Ordnung», año 5, n.º 4, 1951, pp. 338-339.
21 LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 365, n.º 26.

b) El establecimiento de condiciones de trabajo favorables a la salud del alma y del cuerpo. Esto supone:

1.° Descanso dominical.

2.° Limitación de la duración del trabajo diario, sobre todo para los trabajos penosos y peligrosos.

3.° Prohibición del trabajo de los niños.

4.° Protección y limitación de la duración del trabajo de la mujer.

5.° Un salario justo, cuya determinación incumbe a las agrupaciones profesionales, formadas entre delegados patronales y delegados obreros.

6.° La creación de fondos de reserva para los trabajadores víctimas del paro, de accidentes de trabajo, etc. León XIII piensa también en las organizaciones profesionales, como asimismo en las obras de previsión para la creación de estos fondos, mas el Estado puede y debe intervenir, no sólo para defender los derechos de estas agrupaciones a la existencia, sino, además, para estimular sus esfuerzos.

Este programa, esbozado por León XIII, se halla realizado en gran parte en los países que se hallan a la cabeza del progreso social. Mas, para la mayor parte de los pueblos, para millones de seres humanos, sigue siendo un ideal, cuya realización es cada vez más urgente. Cuando los estadistas, después de la primera guerra mundial, insertaron en el tratado de Versalles un capítulo sobre los derechos de los trabajadores, se pudo comprobar que este capítulo no contenía nada que León XIII no hubiese enseñado con precisión [22]. El progreso social encontró en la *Rerum Novarum*, si no la fuente inicial, sí, al menos, un estimulante eficaz e inspiración fecunda. Con todo derecho recuerda Pío XI lo que los estadistas deben a León XIII.

«Por lo que atañe al poder civil, León XIII sobrepasó audazmente los límites impuestos por el liberalismo... No hemos de negar que algunos de los gobernantes, aun antes de la encíclica de León XIII, hayan provisto a las más urgentes necesidades de los obreros y reprimido las más atroces injusticias que se cometían con ellos. Pero desde la cátedra de Pedro resonó la voz apostólica por el mundo entero; y entonces, finalmente, los gobernantes, más conscientes del deber, se prepararon a promover una política social más activa» [23].

B) Pío XI y la sumisión del Estado a las leyes morales

León XIII se halló frente a la ideología liberal; Pío XI asiste, durante su pontificado, al tiempo de las ideologías y regímenes autoritarios

[22] Así lo hizo el padre RUTTEN, inmediatamente después de la publicación de este tratado. Cf. o. c., p. 146. Asimismo GUITTON G., *1891, une date dans l'histoire des travailleurs*, París 1930, pp. 142-143.

[23] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 394, n.° 8.

y totalitarios, como el comunismo, el fascismo y el nacional-socialismo; y a la tendencia general hacia el estatismo, que se manifiesta aun en los países democráticos. Por otra parte, desbordado por todos estos cargos, el Estado faltaba a su misión esencial y propia, mientras su soberanía se hallaba con frecuencia amenazada por las potencias financieras.

La enseñanza de Pío XI sobre esta materia se halla contenida en las siguientes encíclicas:

a) *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931) sobre la restauración del orden social.

b) *Non abbiamo bisogno* (20 de junio de 1931) sobre el fascismo.

c) *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937), sobre la situación de la Iglesia en Alemania y los errores del nacional-socialismo. Añadamos la condenación solemne de las tesis fascistas por la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios (13 de abril de 1938) [24].

d) *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) sobre el comunismo ateo.

Podemos espigar en estos escritos el pensamiento de Pío XI sobre el orden político.

La restauración del orden social debe hacerse principalmente por la organización profesional. Como es sabido, éste es uno de los temas fundamentales de Pío XI en su *Quadragesimo Anno:*

«Al hablar de la reforma de las instituciones, principalmente pensamos en el Estado: no porque de su influjo haya de esperarse toda salvación, sino porque, a causa del vicio del individualismo que hemos señalado, las cosas han llegado ya a tal punto que, abatida y casi extinguida aquella exuberante vida social que en otros tiempos se desarrolló en las corporaciones o gremios de todas clases, han quedado casi solos frente a frente los particulares y el Estado [25]. Semejante deformación del orden social lleva consigo no pequeño daño para el mismo Estado, sobre el cual vienen a recaer todas las cargas que antes sostenían las antiguas corporaciones viéndose él abrumado y oprimido por una infinidad de cargas y obligaciones» [26].

La misión del Estado se ve indudablemente acrecentada con el progreso de la civilización, la complejidad de la vida social y la diferenciación de las funciones. Pero esto es un motivo más para que no intervenga en lo que está al alcance de los particulares y para que se limite a su quehacer supletivo.

«Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados o negocios de menor importancia, que de otro modo le serían de grandísimo impedimento para

[24] CONGAR J., *L'Église catholique devant la question raciale*, París 1953.

[25] Cf. las lecciones de SAVATIER y DELOUVRIER en la 41.ª Semana social de Francia, Rennes 1954, *Crise du pouvoir et crise de civisme.*

[26] C.E.D., p. 407, n.° 35.

cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia cuanto a ella corresponde, ya que sólo ella puede realizarlo, a saber: dirigir, vigilar, estimular, reprimir, según los casos y la necesidad lo exijan. Por lo tanto, tengan bien entendido esto los que gobiernan: cuanto más vigorosamente reine el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, quedando en pie este principio de la función *supletiva* del Estado, tanto más firme será la autoridad y el poder social, y tanto más próspera y feliz la condición del Estado» [27].

Liberado de las funciones que no le pertenecen, el Estado puede cumplir mejor su quehacer propio, y defender su poder soberano contra los que acaparan las fuerzas y los recursos de la economía para conquistar el poder político, cuyos resortes y poder explotarán en la lucha económica...

«Añádanse los daños gravísimos, suscitados por la confusión y mezcla lamentable entre las atribuciones y deberes del orden político y las del económico: valga como ejemplo uno de los más graves: la caída del prestigio del Estado, el cual se hace esclavo y dócil instrumento de las pasiones y ambiciones humanas, cuando, libre de todo partidismo y teniendo como único fin el bien común y la justicia, debería estar erigido en soberano y supremo árbitro» [28].

No se negará que Pío XI ha condenado lisa y claramente la colisión entre la política y la finanza. Quiere que el Estado, libre de toda ligadura, esté en condiciones de cumplir con sus funciones supremas para el mayor bien de la comunidad nacional.

Para salvaguardar su poder soberano, el Estado debe limitarse a sus funciones propias. Gobernar poco para gobernar bien. Por eso Pío XI se declara adversario del Estado-providencia y de todas las ideologías totalitarias.

El socialismo, incluso el mitigado, que ignora completamente el sublime fin del hombre y de la sociedad, o no lo tiene en cuenta, supone que la comunidad humana sólo ha sido constituida en orden al bienestar. Para obtener una división apropiada del trabajo y una producción más abundante, quiere que los hombres se vean obligados, en lo concerniente a la producción, a entregarse y someterse totalmente a la sociedad.

«Más aún, es tanta la estima que tienen de la posesión del mayor número posible de bienes con que satisfacer las comodidades de esta vida, que ante ella deben ceder y aun inmolarse los bienes más elevados del hombre, sin exceptuar la misma libertad en aras de una eficacísima producción de bienes. Piensan que la abundancia de bienes que ha de recibir cada uno en ese sistema para emplearla a su placer en las comodidades y necesidades de la vida, fácilmente compensa la dis-

[27] C.E.D., p. 408, n.° 35.
[28] C.E.D., p. 413, n.° 40.

minución de la dignidad humana, a la cual se llega en el proceso *socializado* de la producción. Una sociedad cual la ve el socialismo, por una parte, no puede existir ni concebirse sin el empleo de una gran violencia, y por otra, entroniza una falsa licencia, puesto que en ella no existe la verdadera autoridad social; ésta, en efecto, no puede basarse en las ventajas materiales y temporales, sino que procede de Dios, Creador y último fin de todas las cosas» [29].

Esta concepción descansa sobre una teoría de la sociedad inconciliable con el cristianismo auténtico.

En los últimos años de su pontificado, sostuvo Pío XI una lucha incesante contra todas las formas de estatolatría o deificación del Estado [30]. Consagró una encíclica especial a cada uno de los tres regímenes totalitarios que se habían adueñado del poder: el fascismo, el nacional-socialismo y el comunismo. En efecto, a pesar de sus diferencias notables, estos tres sistemas coincidían en proclamar la supremacía de la colectividad representada por el Estado: el fascismo exalta en el Estado la expresión suprema de la nación; el nacional-socialismo lo declara la encarnación del pueblo; para el comunismo es el instrumento y el arma del proletariado revolucionario [31]. Los tres liberan al Estado de toda ley moral y lo proclaman fuente del derecho; confieren a la autoridad del Estado un poder ilimitado; los tres le sacrifican los derechos de la persona humana, de la familia y de las agrupaciones inferiores. Ninguno de los tres, por su concepción misma, puede acomodarse ni a la organización internacional de los pueblos ni a los derechos de la Iglesia en su dominio. Por su naturaleza, el Estado totalitario no tolera que a su lado o por encima de sí haya ningún otro poder.

En el *Syllabus* de los errores modernos, que Pío XI insertó al final de su encíclica *Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864), se hallaba ya condenada la tesis de que «el Estado, como quiera que es la fuente y origen de todos los derechos, goza de un derecho no circunscrito por límite alguno» [32]. En su encíclica *Non abbiamo bisogno*, reprocha Pío XI al Estado fascista el querer «monopolizar por completo la juventud, desde la infancia primera hasta la edad adulta, en favor exclusivo y absoluto de un partido, de un régimen, sobre la base de una ideología que declaradamente se resuelve en una verdadera y propia estatolatría pagana, en contradicción no menos con los derechos naturales de la familia que con los derechos sobrenaturales de la Iglesia» [33].

[29] Pío XI *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 416, n.° 47.
[30] SOLZBACHER W., *Pius XI als Verteidiger der menschlichen Personenlichkeit*, Lucerna 1939.
[31] JANSSENS L., *Personne et société*, Gembloux 1939.
[32] DENZINGER E., *Enchiridion*, trad. esp.: *El magisterio de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1955, n.° 1739, p. 409.
[33] C.E.D., p. 1098, n.° 13; véase también lo que sigue hasta el n.° 16.

La misma condenación alcanza al nacional-socialismo, que subordina el derecho a la razón de Estado, y proclama que «el derecho es la utilidad del pueblo». Se puede dar evidentemente a esta proposición un sentido correcto, si se quiere decir que lo moralmente prohibido no puede servir jamás al verdadero bien del pueblo. Sin embargo, el paganismo antiguo ya reconocía que el axioma, para ser totalmente exacto, en realidad de verdad debe expresarse en estos términos: «Es imposible que una cosa sea útil si no es al mismo tiempo moralmente buena. Y no por ser útil es moralmente buena, sino por ser moralmente buena es útil.» Eximido de esta regla moral, aquel principio significaría, en la vida internacional, el estado de guerra perpetuo entre las diferentes naciones. En la vida nacional desconoce, por la amalgama que provoca en las consideraciones de derecho y de utilidad, el hecho fundamental de que el hombre, en cuanto persona, posee derechos que vienen de Dios y que frente a la colectividad deben hallarse al amparo de todo atentado que pretenda negarlos, abolirlos u olvidarlos [34].

La Sagrada Congregación de las Universidades y Seminarios enumera, entre las tesis condenadas, esta proposición: «Los individuos no existen más que por y para el Estado: todos los derechos de que gozan toman su vitalidad del hecho de ser sancionados por el Estado» [35].

También el comunismo profesa esta estatolatría y no retrocede ante ninguna violencia para implantarla: «La expoliación de los derechos y la esclavización del hombre, la negación del origen trascendente y primigenio del Estado y del poder estatal, el horrible abuso de la autoridad pública al servicio del terrorismo colectivista, son precisamente todo lo contrario de lo que exigen la ética natural y la voluntad del Creador» [36].

En el ocaso de su vida, después de haber consumido sus fuerzas luchando contra estos Leviatanes modernos, como los llama Dawson [37], vio Pío XI cómo avanzaba el espectro de la guerra, desencadenada por las concepciones paganas del Estado. Repetía entonces las palabras del salmo: *Dissipa gentes, quae bella volunt...* Dispersa los pueblos que quieren la guerra.

C) Pío XII y el orden político nacional

Fiel a su divisa *Pax opus iustitiae:* la paz, obra de la justicia, Pío XII se ha consagrado especialmente a la difusión de la idea de que el restablecimiento del orden jurídico debe ser la base de la paz inter-

[34] Pío XI, *Mit brennender Sorge*, C.E.D., pp. 149-151, n.os 28-30.
[35] SOLZBACHER, o. c., pp. 113 y ss
[36] *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 446, n.° 33. — Véase la exposición de la doctrina política comunista, pp. 439-441, n.os 8-15.
[37] DAWSON, *The Judgment of the Nations*, Nueva York 1942.

nacional y de la paz nacional. Hablaremos de su valiosa contribución a la elaboración de una moral internacional; de momento nos ocuparemos de sus ideas sobre el orden político interno de las naciones.

Algunos meses después de su coronación estalló la guerra: en su primera encíclica, *Summi Pontificatus* (20 de octubre de 1939), analiza Pío XII las causas profundas del desorden que ha provocado el conflicto: la raíz profunda es la negación y la repulsa de una regla de moralidad universal, tanto en la vida individual como social, y en las relaciones internacionales. Este agnosticismo moral tiene su principio en el agnosticismo religioso. Cuando se niega a Dios, toda base de moralidad se halla conmovida por este mismo hecho. De este agnosticismo religioso y moral provienen los dos errores capitales que hacen casi imposible, o al menos precaria e incierta, la paz entre los pueblos, especialmente la negación de la ley de solidaridad humana entre todos los pueblos y la afirmación de la autonomía absoluta del Estado. Ésta es la consecuencia directa del «error contenido en aquellas teorías que no dudan en separar la autoridad civil de toda dependencia del Ser supremo, causa primera y Señor absoluto, tanto del hombre como de la sociedad, y de toda ligadura con la ley trascendente que se deriva de Dios como de fuente primaria y conceden a esa misma autoridad una facultad ilimitada de acción, abandonada a las ondas mudables del libre albedrío o exclusivamente a los dictámenes de exigencias históricas contingentes y de intereses relativos:

»Cuando así se ha negado la autoridad de Dios y el imperio de su ley, el poder civil, por consecuencia ineluctable, tiende a apropiarse aquella absoluta autonomía que sólo compete al supremo Hacedor, y a hacer las veces del Omnipotente elevando el Estado o colectividad a fin último de la vida, a supremo criterio del orden moral y jurídico, y a prohibir, consiguientemente, toda apelación a los principios de la razón natural y de la conciencia cristiana» [38].

Tal concepción del Estado conduce directamente al absolutismo y a la ruina de la autoridad; desconoce la función auténtica del Estado, salvaguarda de las actividades privadas; atenta contra los derechos esenciales de la familia y perjudica igualmente el orden internacional, al no reconocer los principios del derecho natural que regulan las relaciones de los Estados.

A esta concepción pagana del Estado opone Pío XII, en su discurso de Navidad de 1942, la concepción cristiana. Los dos pasajes que siguen condensan admirablemente el pensamiento católico: «La razón, iluminada por la fe, señala a cada una de las personas y de las sociedades particulares en la organización social un puesto determinado y digno; y sabe, hablaremos sólo de lo más importante, que toda la actividad política y económica del Estado está sometida a la realiza-

[38] Pío XII, *Summi Pontificatus*, C.E.D., p. 167, n.os 22-23.

ción permanente del bien común, es decir, de las condiciones externas necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, no sean suficientes la capacidad y energías de la familia y de otros organismos, a los cuales corresponde una natural precedencia, y por otra, la voluntad salvífica de Dios no ha determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos» [39].

Al terminar este mensaje, enumera el Papa cinco condiciones indispensables para la organización de la paz interna de las naciones. Con relación al Estado dice: «Quien desee que la estela de la paz se levante y se pose sobre la sociedad humana, coopere a formar una teoría y práctica estatales fundadas en una disciplina razonable, una noble humanidad y un consciente espíritu cristiano;

»Ayude a conducir de nuevo al Estado y su poder al servicio de la sociedad, al pleno respeto de la persona humana y de su actividad para la consecución de sus fines eternos;

»Esfuércese y trabaje por disipar los errores que tienden a desviar al Estado y su poder, separándolos del sendero moral y desatándolos del vínculo eminentemente moral que los une a la vida individual y social y a hacerles rechazar o ignorar en la práctica la esencial dependencia que los subordina a la voluntad del Creador;

»Promueva el reconocimiento y la difusión de la verdad que enseña, aun en la esfera terrenal, cómo el sentido profundo y última legitimidad moral y universal del *regnare* es el *servire*» [40].

La doctrina política de Pío XII no es más que una nueva confirmación de la doctrina tradicional de la Iglesia en esta materia, haciendo hincapié, empero, en aspectos particulares, que responden a los errores y amenazas de los tiempos presentes. Esta doctrina es esencialmente una moral política. En efecto, el catolicismo no es un sistema político, como tampoco es un sistema social o económico. Mas la Iglesia debe velar por el respeto de los principios morales en todos los órdenes de la vida humana y, en consecuencia, también en el de la vida, de las instituciones y de las concepciones políticas.

Según esta concepción, el Estado es una sociedad postulada por la moral y esto por varios motivos. En primer término, porque toma su existencia y sus poderes de las fuentes de la moral; luego porque su fin, la realización del bien común temporal, está indisolublemente ligado al destino de la persona humana y debe, por tanto, ser regida, como ésta, por las normas de la moral; por último, porque el cumplimiento de sus funciones implica, para el Estado, cuidar de los valores morales, que son valores específicamente humanos y los más elevados en

[39] *Radiomensaje de Navidad de 1942*, C.E.D., p. 211, n.° 12.
[40] Ibid., p. 219, n.° 41.

la jerarquía de valores. Esta concepción ética le impone al Estado el respeto de las bases religiosas de la moral. Incluye la condenación del laicismo, del agnosticismo y del positivismo.

El fin propio del Estado es el bien común de la comunidad nacional. Engloba, sin duda, este bien todos los valores de la vida humana. No quiere esto decir que el Estado deba procurar directamente todos estos bienes. En virtud de su misión, debe cumplir determinadas tareas, especialmente todo lo que requiere el bien común y excede las fuerzas de los individuos y agrupaciones inferiores, por ejemplo, afianzar la seguridad interior y exterior de la nación. Mas, con relación a lo que se halla al alcance del poder de sus miembros, el Estado sólo tiene una función supletoria y de coordinación. «...es indispensable, precisamente hoy, cuando la antigua tendencia del *laissez faire, laissez passer* está seriamente comprometida, estar sobre aviso para no caer en el extremo opuesto; es preciso, en la organización de la producción, asegurar todo su valor directivo a este principio siempre defendido por la enseñanza social de la Iglesia: que las actividades y los servicios de la sociedad deben tener un carácter "subsidiario" solamente: ayudar a completar la actividad del individuo, de la familia, de la profesión...» [41].

Este principio subsidiario tiene aplicación en todos los otros dominios de la vida económica y social, en la organización profesional, en la enseñanza y educación, en los servicios de sanidad y de pasatiempo, etcétera.

Aunque la Iglesia fue instituida para cuidar de los intereses espirituales de los hombres, el Estado no puede desinteresarse de los mismos. «A esta misma empresa espiritual de la Iglesia, debe el Estado cristiano concurrir positivamente, ayudando a la Iglesia con los medios que le son propios; medios exteriores ciertamente, pero que también se refieren no menos, en primer lugar, al bien de las almas» [42].

Una de las principales preocupaciones de Pío XII ha sido la de fundamentar la vida económica sobre bases morales. Los principales fundamentos de esta moral económica se hallan expuestos en la alocución de 7 de marzo de 1948 a los miembros del Congreso de política de cambios internacionales:

«Quien dice vida política, dice vida social. El fin que persigue por su propia naturaleza y que todos los individuos deben perseguir igualmente, en las distintas formas de su actividad, es el de dar de una manera estable, al alcance de todos los miembros de la sociedad, las necesarias condiciones materiales para el desenvolvimiento de su vida cultural y espiritual...

[41] Carta de S. S. Pío XII a Charles Flory, presidente de las Semanas sociales de Francia, con motivo de la 34.ª sesión, París 1947, «Documentation catholique», t. 44, 1947, col. 1928, y el discurso de Pío XII a los miembros del octavo Congreso internacional de ciencias administrativas, 5 de agosto de 1951.
[42] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 459, n.° 73.

»La vida económica, vida social, es una vida de los hombres y, por consiguiente, no puede concebirse sin la libertad. Pero esta libertad no puede ser la fascinadora, pero engañosa fórmula, antigua de más de cien años, de una libertad puramente negativa, hija de la voluntad reguladora del Estado; no ha de ser la pseudolibertad de nuestros días, que consiste en someterse a los mandatos de gigantescas organizaciones. La verdadera y sana libertad no puede ser otra que la libertad de unos hombres que, sintiéndose solidariamente unidos en miras al fin objetivo de la economía social, tienen el derecho de exigir que el orden social de la economía, lejos de suponer el menor atentado a su libertad en la forma de escoger los medios adaptados a tal fin, la garantice y la proteja. Esto vale igualmente para toda especie de trabajo, independiente o dependiente, pues, en miras al fin de la economía social, cada uno de los miembros productores es sujeto y no objeto de la vida económica.

»La economía nacional, en tanto que economía de un pueblo incorporado a la unidad del Estado, es por sí misma una unidad natural que requiere el desenvolvimiento más armónico posible de todos sus medios de producción, sobre todo el territorio habitado por tal pueblo. En consecuencia, las relaciones económicas internacionales tienen una función positiva y ciertamente necesaria, pero solamente subsidiaria [comentando esta frase, Marcel Clément observa, con razón: «Esta idea está a igual distancia del internacionalismo económico, al cual son tan aficionados los librecambistas, que de la autarquía que un nacionalismo estrecho ha pretendido oponer; *L'Économie sociale selon Pie* XII, París 1953, tomo II, p. 139]... Sería quizás oportuno examinar si una unión regional de varias economías nacionales no haría posible el desenvolvimiento más eficaz que en el pasado las fuerzas particulares de producción.

»Sobre todo, es necesario que la victoria sobre el funesto principio de la utilidad considerado como base y regla del derecho; que la victoria sobre estos gérmenes de conflicto que consisten en desacuerdos demasiado agudos y muchas veces impuestos por la coacción en el terreno de la vida económica mundial; que la victoria sobre el espíritu de frío egoísmo, nos ofrezca esta sincera solidaridad jurídica y económica, que es la colaboración fraterna, según los principios de la ley divina, entre los pueblos seguros de su autonomía y de su independencia. Solamente la fe en Cristo y la observancia de sus mandamientos de amor pueden llevarnos a una tan beneficiosa y tan saludable victoria» [43].

---

[43] Citado por DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église en face du capitalisme*, París 1955, páginas 186-187.

D) PÍO XII, PARTIDARIO DE UNA SANA DEMOCRACIA

La enseñanza de Pío XII ha marcado un desarrollo de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre un punto preciso: ha proclamado en su discurso de Navidad de 1944 su preferencia por una sana democracia. En los documentos anteriores de la Iglesia se encontraba siempre la tesis: los pueblos son libres en la elección de su régimen político. Toda forma de gobierno puede ser lícita y buena con la condición de que asegure, de hecho, el bien común: «Encerrándose en abstracciones, se llegaría a la conclusión de cuál es la mejor de estas formas, consideradas en sí mismas; se puede afirmar igualmente, con toda verdad, que cada una de ellas es buena si sabe marchar rectamente a su fin, es decir, al bien común, por el cual la autoridad social está constituida; conviene añadir, finalmente, que desde un punto de vista relativo tal o cual forma de gobierno puede ser preferible, por adaptarse mejor al carácter y a las costumbres de tal o cual nación. En este orden especulativo de ideas, los católicos, como todo ciudadano, tienen plena libertad para preferir una forma de gobierno a otra, precisamente en virtud de que ninguna de dichas formas sociales se opone, por sí misma, a los principios de la sana razón, ni a las máximas de la doctrina cristiana» [44]. León XIII estudia esta tesis en las encíclicas *Libertas* y *Diuturnum*. En *Graves de communi* habla de la democracia social cristiana, mas esta expresión no tiene aquí un sentido político: designa una acción en favor del pueblo.

Pío X vuelve sobre esta enseñanza en su *Motu proprio* sobre la acción social cristiana del 8 de diciembre de 1903. La intervención más célebre de este Papa fue su carta *Notre Charge* a los obispos de Francia. Condena en ella las exageraciones del movimiento democrático de Marc Sangnier (25 de agosto de 1910).

Rindiendo homenaje a la generosidad del jefe y de sus discípulos, el Papa se pronuncia contra sus teorías, que, bajo sus apariencias brillantes y generosas, revelan con frecuencia falta de claridad, de lógica y de verdad [45]. Una de estas teorías, afirmaba, en oposición a la doctrina de León XIII, que el origen del poder se halla en el pueblo y que la autoridad no es, por consiguiente, más que una delegación temporal de la soberanía del pueblo. Marc Sangnier se sometió, y con ello murió «Le Sillon» [46].

Veinte años más tarde condenó Pío XI con idéntica formalidad las tendencias antidemocráticas y autoritarias de la «Action Française»,

---

[44] LEÓN XIII, encíclica *Au milieu des sollicitudes*. Cf. también: a) DERMINE J., *Religion et Politique*, Tournai 1946; b) RICHE R., *Catholicisme et Politique*, Bruselas 1937; c) STEFFES J.-P., *Religion und Politik*, Friburgo de Brisgovia 1929.

[45] «Acta Apostolicae Sedis» II, 1910, pp. 107-108.

[46] Cf. VAUSSARD M., *Histoire de la démocratie chrétienne*, Francia, Bélgica, Italia, París 1956, pp. 67-85.

así como las concepciones políticas neopaganas de su jefe Ch. Maurras [47].

Prueba esta síntesis que, en caso de amoldarse a las exigencias del bien común, la democracia política nunca ha sido condenada por la Iglesia; tampoco ha sido objeto de una preferencia exclusiva frente a cualquier otra forma de gobierno. El problema de la forma de régimen es un problema esencialmente político. Ahora bien, la Iglesia nunca hace política en cuanto tal. De ella sólo se ocupa cuando se relaciona con la religión o toca otros intereses más elevados, los intereses morales y espirituales [48].

Cuando, en su discurso de Navidad, Pío XII se pronuncia en favor de la democracia, no abandona este punto de vista. No habla como hombre político, sino como moralista que recuerda las exigencias de una sana democracia. «En esta solemnidad que conmemora, a la vez, la benignidad del Verbo encarnado y la dignidad del hombre (dignidad entendida no solamente en el aspecto personal, sino también en la vida social), Nos dirigimos Nuestra atención al problema de la democracia, a fin de examinar las normas según las cuales habrá de regularse para que se pueda llamar verdadera y sana democracia, adaptada a las circunstancias del momento presente. Esto indica con claridad que la preocupación y la solicitud de la Iglesia se dirige no tanto a su estructura y a su organización exterior —que dependen de las aspiraciones peculiares de cada pueblo— cuanto al hombre, como tal, que, lejos de ser el objeto y un elemento pasivo de la vida social, constituye, por el contrario, y debe constituir su sujeto, así como su fundamento y su fin» [49].

Comprueba el Papa que, bajo los resplandores siniestros de la guerra, los pueblos han despertado de un largo sopor. «Han tomado frente al Estado y a los gobiernos una actitud nueva, interrogativa, crítica, desconfiada. Enseñados por una amarga experiencia, opónense con el mayor ímpetu a los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable e intangible, y requieren un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos» [50]. Esta misma experiencia de los regímenes dictatoriales ha agudizado la persuasión de que «si no hubiera faltado la posibilidad de vigilar y corregir la actuación de los poderes públicos, el mundo no hubiese sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra y que, para evitar en lo futuro la repetición de semejante catástrofe, precisa crear en el pueblo mismo eficaces garantías» [51].

---

[47] «Acta Apostolicae Sedis» XIII, 1926, p. 529; IX, 1927, pp. 5-8. Cf. DANSETTE A., *L'Église et l'Action française*, en «Esprit», n.° 9, septiembre de 1951, pp. 275-299, y NASSIS M., *Charles Maurras*, Ginebra 1951.

[48] DERMINE J., *Christianisme et Démocratie*, XXXIII Semana social valona, 1946, p. 6.

[49] Radiomensaje de Navidad de 1944, C.E.D., p. 233, n.° 5.

[50] C.E.D., p. 233, n.° 4.

[51] Ibid.

«En lo que toca a la extensión y a la naturaleza de los sacrificios requeridos a todos los ciudadanos —en nuestros tiempos en que tan vasta y decisiva es la actividad del Estado—, la forma democrática de gobierno aparece a muchos como un postulado natural impuesto por la misma razón» [52].

Estos pasajes nos dan las tres razones que militan en favor de un régimen democrático: 1.ª, la amarga experiencia de los regímenes dictatoriales; 2.ª, la amplitud de los sacrificios exigidos por el Estado moderno a sus ciudadanos; 3.ª, la dignidad del hombre, a la que la democracia parece adaptarse más.

Pensadores políticos modernos, como F. Roosevelt y H. Wallace, han afirmado que, siendo la libertad la esencia de la democracia, ésta tiene su fundamento en la Biblia. Henri Bergson dice que «la democracia es esencialmente evangélica, pues la idea de fraternidad nos viene del Evangelio, y ella constituye el elemento esencial de la divisa: libertad, igualdad, fraternidad. Puesto que el espíritu democrático halla en el cristianismo su fuente más profunda de inspiración, la democracia no puede subsistir sin él» [53]. En este mismo orden de ideas exalta Pío XII la Iglesia como la protectora de la verdadera libertad de los hombres:

«Si el futuro debe pertenecer a la democracia, una parte esencial de su edificación incumbirá a la religión de Cristo y a la Iglesia, mensajera de la palabra del Redentor y continuadora de su misión de salvación. Enseña, en efecto, y defiende la verdad; comunica las fuerzas sobrenaturales de la gracia para realizar el orden de los seres y de los fines que ha sido establecido por Dios, y que es el fundamento último y la norma directiva de toda democracia.

«Con su misma existencia yérguese la Iglesia frente al mundo, cual faro esplendente que, sin cesar, recuerde este orden divino. Su historia refleja claramente su misión providencial. Las luchas que, obligada por el abuso de la fuerza, ha tenido que sostener para la defensa de la libertad recibida de Dios, fueron al mismo tiempo luchas por la verdadera libertad del hombre.

»La Iglesia tiene la misión de anunciar al mundo, ansioso de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y más necesario que pueda existir, la dignidad del hombre, la vocación a la filiación divina. Tal es el potente grito que desde la cuna de Belén resuena hasta los últimos confines de la tierra en los oídos de los hombres, en un tiempo en que esta dignidad está más dolorosamente rebajada» [54].

---

[52] Ibid., C.E.D., p. 234, n.° 7.

[53] MARITAIN J., *Christianisme et démocratie*, París, p. 55, y *Principes d'une politique humaniste*, París 1945; HUMANUS, *Naar een nieuwe demokratie*, «Kultuurleven», mayo 1945, pp. 221-228.

[54] Radiomensaje de Navidad de 1944, C.E.D., p. 241, n.os 19 y 20.

Sin ligar el Cristianismo o la Iglesia a una forma determinada de régimen político, se puede afirmar, con el canónigo Dermine:

«1. — La revelación cristiana y la filosofía, en la que se encuentran su fundamento y su expresión racionales, nos suministran justos y seguros criterios para definir la verdadera y auténtica democracia y discernirla de las democracias falsas o ilusorias.

»2. — Los valores morales y humanos inherentes al cristianismo son aquellos mismos sobre los que se apoya la verdadera democracia como en sus bases indispensables.

»3. — El desarrollo de la civilización humana bajo la influencia del fermento del ideal cristiano orienta normalmente el mundo hacia organizaciones o regímenes políticos y sociales de tipo democrático.

»4. — En la estructura actual de las sociedades, la forma democrática del gobierno es prácticamente necesaria para la salvaguarda de ciertos derechos o ciertos valores humanos esenciales» [55].

Mas los verdaderos defensores de la democracia serán los primeros en condenar y combatir sus desviaciones y excesos. No hay peor enemigo de la verdadera democracia que la demagogia. Ya en la antigüedad, se reconocía que la democracia es, como la lengua de Esopo, lo mejor o lo peor de todo. La democracia no es viable sin la aristocracia de las almas y de los espíritus. «La cultura aristocrática del espíritu confiere al hombre este equilibrio superior indispensable a todo buen jefe del pueblo. Este equilibrio se compone de tres elementos: realismo humanista, intuición de la inteligencia liberada de la influencia de las pasiones y facultad flexible de dominio y adaptación continua de las ideas a la experiencia y a la crítica» [56]. Faltando esta aristocracia espiritual, la democracia degenera en demagogia. No hay dictadura más inhumana que la de la masa. Insiste el discurso del Papa en la distinción necesaria entre masa y pueblo y en las cualidades morales y espirituales requeridas en quienes ejercen un mandato público. Estas palabras deberían figurar en el frontispicio de todos los parlamentos.

Hay que lamentar que en muchos países la democracia cave su propia tumba. Pues lo que se llama democracia es más bien la caricatura y la máscara que esconde el sistema más odioso de despotismo. Algunos meses después de su mensaje sobre la democracia, expresaba Pío XII su decepción: «Al dirigirnos en Nuestro mensaje de Navidad de 1944 a un mundo entusiasta de la democracia y deseoso de ser su campeón y propagador, Nos esforzamos en exponer los principales postulados morales de un orden democrático justo y sano. Hoy temen muchos que la confianza en este orden sea debilitada por el contraste doloroso entre la "democracia de palabra" y la realidad concreta...» [57].

---

[55] Lección en la 28.ª Semana social valona, 1946, p. 6.

[56] HUMANUS, *Aristocratie van de geest en democratische gemeenschap*, en «Kultuurleven», año 13, n.º 2, febrero de 1946, p. 85.

[57] Discurso de 2 de junio de 1947, «Documentation catholique», t. 44, 1947, col. 772.

III. *ORDEN NACIONAL E INTERNACIONAL*

En un resumen genial, predijo San Agustín la evolución de la sociedad humana: «Después del Estado o Ciudad viene el Universo, tercer grado de la sociedad humana. Se comienza por la familia, luego se pasa a la Ciudad y, por último, al Universo» [58]. La organización del universo, la comunidad de los pueblos, es un sueño que ya preocupó a los pensadores de la antigüedad. Esta comunidad internacional debe estar fundamentada, según la doctrina tradicional, en el derecho natural. La constitución de esta comunidad internacional, posible por el progreso de la técnica y de la civilización material, es un imperativo de hoy. El mundo actual sufre por la falta de unidad. Ningún Estado, por poderoso que sea, es ya capaz, por sus propias fuerzas, de asegurar el bien común de sus ciudadanos, su bienestar natural y su seguridad. Ningún Estado es ya, en el sentido que le daba la filosofía escolástica, una «sociedad perfecta». La Unión de Malinas lo ha expresado con claridad en su *Código de moral internacional,* que constituye la mejor síntesis del pensamiento católico internacional: «El Estado ya no es una sociedad perfecta en el sentido de que ya no puede en lo sucesivo procurar a sus súbditos, por sus propios medios, el "bien más completo de la vida humana", tal como lo han hecho posible, en nuestros tiempos, los progresos de la civilización y los fecundos recursos de una cooperación internacional armoniosamente organizada» [59].

Esta nueva interpretación de la concepción de «sociedad perfecta» puede, por otra parte, acogerse a la autoridad de Pío XII: «De hecho, aunque el género humano, por disposición del orden natural establecido por Dios, está dividido en grupos sociales, naciones o Estados, independientes los unos de los otros, en lo que respecta al modo de organizar y dirigir su vida interna está, sin embargo, ligado por mutuos vínculos, morales y jurídicos, en una gran comunidad, ordenada al bien de todos los pueblos y regulada por especiales leyes que protegen su unidad y promueven su prosperidad.

»Ahora no hay quien no vea que la pretendida autonomía absoluta del Estado está en abierta contradicción con esta ley inmanente y natural, más aún, la niega radicalmente, dejando a merced de la voluntad de los gobernantes la estabilidad de las relaciones internacionales y quitando hasta la posibilidad de una verdadera unión y de una colaboración fecunda en orden al interés general» [60].

Síguese de ahí que todos los Estados, en virtud de su misión propia, tienen el deber de cooperar en la edificación de una comunidad

---

[58] SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 7; cf. XIX, 12.

[59] 2.ª edición, Nouvelle synthèse, p. 19, n.º 12.

[60] Pío XII, *Summi Pontificatus*, C.E.D., p. 170, n.º 27.

internacional, dotada de autoridad y de los órganos indispensables para asegurar el bien completo del género humano, creando un orden jurídico internacional, capaz de garantizar a todos los pueblos la seguridad y la paz.

Desde sus orígenes se preocupó la Iglesia de perfeccionar su doctrina internacional según la evolución de la civilización y de las necesidades históricas. Tuvo grandes doctores en esta materia: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y, más cercano a nosotros, Taparelli d'Azeglio [61]. A partir de León XIII, los papas han consagrado varios documentos importantes a esta cuestión [62]. La contribución más rica ha sido aportada por Pío XII, sobre todo en sus mensajes navideños de 1939, 1940 y 1942 y en sus discursos del 1 de septiembre de 1944 y de Navidad de 1944 [63].

La exposición del pensamiento de Pío XII acerca de las relaciones internacionales merecería un estudio especial: aborda la cuestión de la necesidad y de los fundamentos de la comunidad internacional, de su misión y sus poderes; recuerda el Papa la igualdad fundamental de los Estados miembros de esta comunidad, a pesar de la desigualdad de su potencia material y de su función; trata de la soberanía relativa de los Estados en el seno de la comunidad y busca la mejor forma posible de organización, sugiriendo recurrir a la idea federativa; desea, en fin, que la integración de los Estados nacionales en la sociedad de los pueblos se haga por etapas sucesivas.

Bástenos citar un texto fundamental: «¿Hasta qué punto los representantes y los pioneros de la democracia estarán dominados en sus deliberaciones por la convicción de que el orden absoluto de los seres y de los fines, que tantas veces hemos recordado Nos, incluye también, como una exigencia moral y como un coronamiento del desarrollo social, la unidad del género humano y de la familia de los pueblos? Del reconocimiento de este principio depende el porvenir de la paz. Ninguna reforma mundial, ninguna garantía de paz puede prescindir de él sin debilitarse ni negarse a sí misma. Si, por el contrario, aquella misma exigencia moral encontrase su realización en una sociedad de los pueblos que supiese evitar los defectos de estructura y los errores de las precedentes soluciones, entonces la majestad de aquel orden regu-

[61] De Solages (Mons.), *La Théologie de la guerre juste*, París 1946.

[62] Se halla una compilación de textos desde León XIII hasta la encíclica *Divini Redemptoris* de Pío XI, en la obra *La Patrie et la Paix*, publicada por De la Briere Y., S. I., y Colbach M., S. I., París 1937.

[63] Journet Ch. hizo un estudio comparativo de los cuatro primeros mensajes de Navidad en *Exigences chrétiennes en politique*, París 1945, pp. 287-319. Las síntesis, forzosamente incompletas, del pensamiento internacional de Pío XII se hallan en:

a) De Soras A., *Les directives de Pie XII pour l'organisation de la paix internationale*, París 1946.

b) Levie, S. I., y Bergs, S. I., *Pie XII et la guerre*, «Cahiers de la Nouvelle Revue théologique», Tournai 1945.

c) Ares R., *L'Église catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine*, 1939-1949, Montreal 1951.

laría y dominaría por igual las deliberaciones de esta sociedad y la aplicación de sus medios de sanción.

»Por el mismo motivo, se comprende cómo la autoridad de semejante sociedad de pueblos habrá de ser real y efectiva sobre los Estados que sean sus miembros, mas de tal suerte que cada uno de ellos conserve un derecho igual que corresponda a su relativa soberanía. Sólo de esta manera el espíritu de una sana democracia podrá penetrar a su vez en el vasto y espinoso campo de la política exterior» [64].

La cooperación internacional se impone ante todo en el orden económico y social. Había afirmado Pío XI en su *Quadragesimo Anno:*

«Más aún, convendría que varias naciones, unidas en sus estudios y trabajos, puesto que económicamente dependen en gran manera unas de otras y mutuamente se necesitan, promovieran con sabios tratados e instituciones una fausta y feliz cooperación de la economía internacional [65].

En la misma encíclica señaló Pío XI el peligro que presenta para la paz internacional una acumulación excesiva de fuerzas y de recursos [66]. El mismo Papa insiste en la *Divini Redemptoris* en la necesidad de los intercambios internacionales:

«Y en las relaciones de los pueblos entre sí, se procure solícitamente que cuanto antes desaparezcan los impedimentos artificiales de la vida económica, nacidos de un sentimiento de desconfianza y de odio, cuando la verdad es que los pueblos de la tierra forman una única familia de Dios» [67].

Brillantemente ha demostrado Pío XII que no se puede concebir el orden internacional sin el orden social: los abusos y los disturbios en el orden social y económico constituyen los focos de los disturbios internacionales:

«Las relaciones internacionales y el orden interior están íntimamente unidos, porque el equilibrio y la armonía entre las naciones dependen del equilibrio interno y de la madurez de cada uno de los Estados en el orden material, social e intelectual.

»Ni es posible realizar un sólido e imperturbable frente de paz en el exterior, sin un frente de paz interior que inspire confianza. Por consiguiente, únicamente la aspiración hacia una paz integral en los dos campos será capaz de liberar a los pueblos de la cruel pesadilla de la guerra y de disminuir o vencer gradualmente las causas materiales y psicológicas de nuevos desequilibrios y convulsiones» [68].

Esta cooperación internacional sólo puede tener lugar bajo la dirección de los Estados económicamente más fuertes. Sin embargo, esta

[64] Radiomensaje de Navidad de 1944, C.E.D., p. 238, n.° 13.

[65] C.E.D., p. 410, n.° 37.

[66] C.E.D., pp. 412-413, n.° 39.

[67] C.E.D., p. 460, n.° 76.

[68] Radiomensaje de Navidad de 1942, C.E.D., p. 209, n.° 4

unificación no puede llevarse a cabo al precio de la libertad de los pueblos más débiles.

«En el campo de un nuevo orden fundado sobre los principios morales, no hay puesto para la lesión de la libertad, de la integridad y de la seguridad de otras naciones, cualquiera que sea su extensión territorial o su capacidad defensiva. Si es inevitable que los grandes Estados, por sus mayores posibilidades y su poderío, tracen el camino para la constitución de grupos económicos entre ellos y las naciones menores y más débiles, es, sin embargo, indiscutible —como para todos, en el conjunto del interés general—, el derecho de éstas al respecto de su libertad en el campo político, a la eficaz guarda de la neutralidad en las luchas entre los Estados, que les corresponde según el derecho natural y de gentes, y a la tutela de su propio desarrollo económico, pues tan sólo así podrán conseguir adecuadamente el bien común, el bienestar material y espiritual del propio pueblo» [69].

Esta cooperación económica, para que sea eficaz, exige además una repartición equitativa de los recursos económicos: «En el campo de un nuevo orden fundado sobre principios morales, no hay lugar para los estrechos cálculos egoístas que tienden a acaparar las fuentes económicas y las materias de uso común, de suerte que las naciones menos favorecidas por la naturaleza queden excluidas. A este propósito Nos es sumo consuelo ver cómo se afirma la necesidad de una participación de todos en los bienes de la tierra, afirmación reconocida aun por aquellas naciones que en el cumplimiento de este principio pertenecerían a la categoría de aquellos *que dan* y no a la de aquellos *que reciben*.

»Pero la equidad exige que una solución de esta cuestión, decisiva para la economía del mundo, se logre metódica y progresivamente, con las debidas garantías y aprovechando la lección de los errores y omisiones del pasado. Si en la futura paz no se llegase a afrontar con toda valentía este punto, quedaría en las relaciones entre los pueblos una profunda y vasta raíz que sería fuente de amargas desigualdades y de envidias exasperadas, que terminarían conduciendo a nuevos conflictos» [70].

IV. *IGLESIA Y ESTADO*

Las páginas precedentes han mostrado que la Iglesia, incluso en la vida política, posee los principios capaces de asegurar el orden y la paz en la vida nacional e internacional. Mas la Iglesia tiene una misión

[69] Radiomensaje de Navidad de 1941, C.E.D., p. 204, n.° 24; CHEVALIER-MARNY, *La communauté humaine selon l'esprit chrétien*, Friburgo 1944.
[70] Ibid., C.E.D., p. 204, n.° 26.

más alta: no sólo tiene que comunicar la luz de la verdad, sino además la fuerza de la gracia. También los Estados pueden ganar mucho aceptando su acción benefactora, sobre todo en una época como la nuestra, en que las naciones libres no cuentan con muchos recursos materiales y espirituales para defenderse contra la amenaza del comunismo. La Iglesia católica es el bastión de la civilización cristiana. Lo saben los jefes comunistas; de ahí sus ataques incesantes contra la Iglesia. En esta situación se queda uno estupefacto ante la ceguera de ciertos estadistas que van por el mundo predicando la cruzada contra el comunismo, que piden a sus pueblos esfuerzos y sacrificios enormes para la defensa contra el comunismo y que, por otra parte, ceden al anticlericalismo anticuado y al seglarismo, tratando de minimizar la influencia espiritual de la Iglesia incluso por los medios más antidemocráticos. Con justicia hizo notar Pío XI: «Al mismo tiempo, el Estado tiene que dejar a la Iglesia plena libertad de cumplir su misión divina y espiritual, para contribuir así poderosamente a salvar a los pueblos de la terrible tormenta de la hora presente. De todas partes se hace hoy un angustioso llamamiento a las fuerzas morales y espirituales; y con razón, porque el mal que se ha de combatir es, ante todo, considerado en su primera fuente, un mal de naturaleza espiritual, y de esta fuente es de donde brotan con una lógica infernal todas las monstruosidades del comunismo. Ahora bien: entre las fuerzas morales y religiosas sobresale incontestablemente la Iglesia católica; y por eso, el bien mismo de la humanidad exige que no se pongan impedimentos a su actividad.

»Obrar de otro modo, y pretender al mismo tiempo alcanzar el fin con medios puramente económicos o políticos, es dejarse arrastrar por un error peligroso. Y cuando se excluye la religión de la escuela, de la educación, de la vida pública, cuando se expone al ludibrio a los representantes del cristianismo y sus sagrados ritos, ¿no se favorece, por ventura, aquel materialismo, de donde nace el comunismo? Ni la fuerza, aun mejor organizada, ni los ideales terrenos, por muy grandes y nobles que sean, pueden sofocar un movimiento que tiene sus raíces precisamente en la demasiada estima de los bienes de la tierra» [71].

El historiador inglés Arnold Toynbee ha expuesto magistralmente la idea de que no existe frente al reto comunista más que una sola respuesta: sólo el cristianismo auténtico y viviente puede salvar la civilización y asegurarle nuevos progresos: «El culto de Leviatán, es decir, el culto de su propia tribu [72], es en nuestro mundo occidental contemporáneo una religión a la que todos sacrificamos en cierta medida. El comunismo, otra religión de hoy, es, me parece, una página tomada del libro del cristianismo, una página sacada de este libro

[71] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 460, n.os 77 y 78.
[72] El autor piensa aquí en las tendencias nacionalistas.

y mal interpretada. La democracia es asimismo una página de este libro del cristianismo, que ha sido, creo, desgajada del conjunto y que, aun no siendo ya leída, ha perdido sin duda su significación, porque está como desplazada de su contexto cristiano y secular. Evidentemente, hemos heredado durante algunas generaciones un capital espiritual —por ello entiendo las prácticas cristianas— sin poseer todavía la fe cristiana. Mas la práctica que no está vivificada por la fe es un capital que se pierde: he ahí lo que descubre nuestra generación descorazonada» [73].

La renovación social requiere la renovación religiosa y ésta implica por sí misma el progreso social. «Buscar a Dios es ya un acto social. Puesto que el amor de Dios obra en el mundo mediante la redención de la humanidad por Cristo, los esfuerzos del hombre que quiera acercarse más y más a Dios estarán orientados hacia la imitación de Cristo, con el sacrificio de sí mismo en pro de la redención de sus semejantes» [74].

La vida pública abre a los católicos, sobre todo a los seglares, un campo inmenso de apostolado abnegado y fecundo. El servicio del bien común —tal es el quehacer del que se consagra a los negocios públicos— viene inmediatamente después del servicio de Dios, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. La juventud católica debe empeñarse en ocupar su lugar y sus responsabilidades en estos combates de la vida pública y realizar en ella estas cualidades eminentes que Pío XII exige a los jefes: «El sentiminto profundo de los principios de un orden político y social, sano y conforme a las normas del derecho y de la justicia, es de singular importancia en aquellos que, en cualquier forma de régimen democrático, tienen el poder legislativo total o parcialmente como representantes que son del pueblo. Y puesto que el centro de gravedad de una democracia normalmente constituida reside en esta representación popular, de la cual se irradian las corrientes políticas por todos los campos de la vida pública —así para el bien como para el mal—, la cuestión de la elevación moral, de la capacidad práctica, de la competencia intelectual de los diputados en el parlamento, es para todo el pueblo organizado democráticamente una cuestión de vida o muerte, de prosperidad o de decadencia, de saneamiento o de perpetuo malestar.

«Para realizar una acción fecunda, para conciliar la estimación y la confianza, todo cuerpo legislador —según atestiguan indubitables experiencias—, tiene que extraer de su seno una selección de hombres, espiritualmente eminentes y de firme carácter, que se consideren como representantes de todo el pueblo y no como mandatarios de una muchedumbre, a cuyos particulares intereses se sacrifican, desgraciadamente con frecuencia, las verdaderas necesidades y las verdaderas exigencias del bien común. Una selección de hombres, que no se limite a alguna profesión o condición determinada, antes bien sea la imagen de la múltiple vida de todo el pueblo. Una selección de hombres de sólidas convicciones cristianas, de juicio justo y seguro, de sentido práctico y justo, conforme consigo mismo en todas las circunstancias, hombres de doctrina sana y clara, de propósitos firmes y rectilíneos, sobre todo hombres capaces, en virtud de la autoridad que se deriva de su pura conciencia y se irradia ampliamente en torno a ellos, de ser guías y directores especialmente en los tiempos en que las apremiantes necesidades sobreexcitan la impresionabilidad del pueblo y lo hacen más fácil al desvío y a la perdición, hombres que en las épocas de transición, generalmente atormentadas y desgarradas por las pasiones, por la discrepancia de opiniones y por la oposición de programas, sientan por doble razón su deber de hacer que circule por las venas del pueblo y del Estado, atacadas por mil fiebres, el antídoto espiritual de los criterios claros, de la bondad desprendida, de la justicia igualmente favorable a todos, y la tendencia de la voluntad hacia la unión y la concordia nacional dentro de un espíritu de sincera fraternidad» [75].

[73] TOYNBEE A., *Civilisation on Trial*, Londres [2]1949.
[74] Ibid., p. 246.

BIBLIOGRAFÍA

BLARDONE G., e. o., *Initiation civique*, París 1956.
DABIN J., *Doctrine générale de l'État*, Bruselas 1939.
MESSNER J., *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1950.
NIEKEL J.-H., *Rationele maatschappij- en staatsleer*, Hilversum 1931.
STRATMANN Fr., *Die Heiligen und der Staat*, tomo I. *Jesus Christus*, Francfort del Main 1949 (ed. francesa: *Jésus-Christ et l'État*, Tournai 1952).
VON NELL-BREUNING O., *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, cuaderno II, *Zur christlichen Staatslehre*, Friburgo de Brisgovia 1948.
Semanas sociales de Francia: 32.ª sesión, Toulouse 1945, *Transformations sociales et libération de la personne;* 33.ª sesión, Estrasburgo 1946, *La communauté nationale;* 41.ª sesión, Rennes 1954, *Crise du pouvoir et crise du civisme.*
Unión internacional de estudios sociales (Unión de Malinas), *Code de morale politique*, París 1957.
BOIX SELVA E. M., *La persona humana, origen y fin de la vida social*, Barcelona 1955.
ITURRIOZ, *El hombre y su metafísica*, Oña s. a.
FRANCESCHI G. J., *La democracia cristiana*, Buenos Aires 1945.
XXII *Semaine sociale du Canada*, Montreal 1945, *Liberté et Libertés.*
XXIX *Semaine sociale wallone*, Namur 1946, *Les lignes de fâite de la democratie.*
XXXIII *Semaine sociale wallone*, Lieja 1951, *Autour des problèmes de la liberté.*

[75] Pío XII, Radiomensaje de Navidad de 1944, C.E.D., p. 236, n.° 11.

MARITAIN J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, París 1945.
Íd., *Man and the State*, Chicago (trad. esp.: *El Hombre y el Estado*, Buenos Aires 1952).
Íd., *La personne et le bien commun*, París (trad. esp.: *La persona humana y el bien común*, Buenos Aires 1945).
LECLERCQ J., *Leçons de Droit naturel*, IV. *Les droits et devoirs individuels*, Lovaina [3] 1955; II. *L'État ou la Politique*, ibid. 1948.
COULET P., *La personne humaine en danger*, París 1949.

Capítulo VIII

LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO, AL SOCIALISMO Y AL COMUNISMO

Guardiana e intérprete de las verdades religiosas y morales conocidas por la revelación y la razón, la Iglesia no sólo tiene el derecho, sino además el deber de emitir su juicio sobre las corrientes de ideas contrarias a la verdad o que amenazan su integridad. De ordinario los errores provocan la intervención de la Iglesia y la obligan a definir y precisar su doctrina separando el fondo de verdad que hay en todo error y que constituye su fuerza de atracción.

También en el orden social, la Iglesia, en virtud de su poder doctrinal, tiene el derecho de señalar y condenar los errores y, en virtud de su poder de jurisdicción, está en el deber pastoral de prevenir a los fieles contra su contagio. «A la Iglesia no se le encomendó el oficio de encaminar a los hombres hacia una felicidad solamente caduca y temporal, sino a la eterna... Mas renunciar al derecho dado por Dios de intervenir con su autoridad, no en las cosas técnicas, para las que no tiene medios proporcionados ni misión alguna, sino en todo cuanto toca a la moral, de ningún modo lo puede hacer. En lo que a esto se refiere, tanto el orden social cuanto el orden económico están sometidos y sujetos a Nuestro supremo juicio, pues Dios nos confió el depósito de la verdad y el gravísimo encargo de publicar toda ley moral e interpretarla y aun exigir, oportuna e importunamente, su observancia» [1].

«Es competencia indiscutible de la Iglesia, en aquella parte del orden social en que éste se acerca y aun llega a tocar el campo moral, juzgar si las bases de un determinado ordenamiento social están de acuerdo con el orden inmutable que Dios Creador y Redentor ha manifestado por medio del derecho natural y de la revelación: doble manifestación a que León XIII se refiere en su encíclica. Y con razón; porque las enseñanzas del derecho natural y las verdades de la reve-

[1] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 398, n.° 14.

lación se derivan, por diversos caminos, como dos arroyos de aguas no contrarias, sino acordes, de la misma divina fuente, y porque la Iglesia, que custodia el orden sobrenatural cristiano, en el que convergen la naturaleza y la gracia, es la que ha de formar las conciencias, aun las de quienes están llamados a encontrar soluciones para los problemas y los deberes impuestos por la vida social. De la forma que se dé a la sociedad, conforme o no a las leyes divinas, depende o se insinúa a su vez el bien o el mal de las almas; es decir, el que los hombres, llamados todos a ser vivificados por la gracia de Cristo, en las terrenas contingencias del curso de la vida, respiren el sano y vivificante hálito de la verdad y de la virtud moral, o el bacilo morboso o a veces mortífero del error y de la depravación. Ante tal consideración y previsión, ¿cómo podría la Iglesia, Madre tan amorosa y solícita, permanecer cual indiferente espectadora de sus peligros, callar o fingir que no ve ni aprecia las condiciones sociales, que, queridas o no, hacen difícil y prácticamente imposible una conducta de vida cristiana, ajustada a los preceptos del Sumo Legislador?

»Consciente de tan grave responsabilidad, León XIII, al dirigir su encíclica al mundo, señalaba a la conciencia cristiana los errores y los peligros de la concepción de un socialismo materialista, las fatales consecuencias de un liberalismo económico, harto empeñado en ignorar, olvidar o despreciar los deberes sociales, y exponía con tan magistral claridad como admirable precisión los principios convenientes y adecuados para mejorar gradual y pacíficamente las condiciones materiales y espirituales del obrero» [2].

Estudiaremos en este capítulo la actitud de la Iglesia frente al liberalismo, socialismo y comunismo [3].

I. *EL LIBERALISMO*

A) Principios fundamentales

Es muy difícil dar una definición del liberalismo: es menos un sistema bien definido que una tendencia del espíritu, en la que convergen diversas ideas; esta tendencia se manifiesta en varios órdenes y así oímos hablar de liberalismo religioso, político y económico. En su reacción contra estructuras políticas y sociales superadas, el liberalismo ha revestido, en los diferentes países, aspectos peculiares.

A pesar de la diversidad de sus aspectos y aplicaciones, el liberalismo posee un fondo común, concretamente, cierta concepción del

[2] Pío XII, *Radiomensaje del 1 de junio de 1941*, C E D., pp. 466-467, n.os 4 y 5.
[3] *Semaine sociale de France*, París 1947, *Le catholicisme social face aux grands courants contemporains*.

hombre y del destino humano. Repetidas veces se ha dicho: todo sistema social nace de un sistema filosófico. La sociología presupone la antropología.

Según su etimología, la idea fundamental del liberalismo sería la idea de la libertad. Y, de hecho, ocupa un lugar preeminente, aunque se puede notar inmediatamente que esta libertad ha significado, para la inmensa mayoría de los hombres, la carencia total de libertad.

La idea fundamental del liberalismo se basa, en realidad de verdad, en su concepción del hombre que se basta a sí mismo como individuo y encuentra en sí su destino y su ley: en una palabra, es el individualismo. Esta exaltación del individuo humano, degenerada en culto, implica un optimismo absoluto frente a las potencias humanas: su razón, fuente única de conocimiento y regla de conducta (racionalismo), su bondad natural (naturalismo). Síguese de ahí que el hombre debe gozar de la mayor libertad posible y que todos los hombres son iguales: «Todos los hombres nacen libres e iguales». Dotado de razón y de libertad, el hombre proclama su fe en un progreso espontáneo y continuo de la humanidad. Su ideal es el de un humanismo profano, contrario a un humanismo cristiano que atribuye el origen y el destino del hombre a Dios y de él deduce su valor y su dignidad trascendentes. En el liberalismo, el hombre se deifica a sí mismo: «El liberalismo es una concepción de vida, una especie de religión, una creencia; la creencia en la dignidad natural del hombre, en su destino supremo, en sus posibilidades de progreso gracias a su razón natural y a su libertad; la creencia en el triunfo de la justicia y de la verdad» [4].

B) La doctrina de la Iglesia y el liberalismo

No podemos detenernos mucho tiempo en los errores del liberalismo.

a) *El individualismo.*

Contra la concepción liberal del individuo soberano que se basta a sí mismo, que no está ligado a los otros más que por lazos exteriores, la doctrina cristiana ve en el hombre una persona humana, ser espiritual y material, que, en virtud de su naturaleza, es tanto individual como social y que sólo encuentra su plenitud en la vida social. Escuchemos a Pío XI: «Dios destinó también al hombre para vivir en la sociedad civil, exigida por su propia naturaleza. En el plan del Crea-

[4] Herkner H., *Die Wirtschaftwissenschaft nach dem Kriege, Festgabe für L. Brentano*, 1925, citado por Messner, J., *Liberalismus*, en *Staatslexikon*, vol. III, col. 970, y Messner J., *Die soziale Frage*, [6]1956, pp. 54-69.
[5] Riche R., *Catholicisme et Libéralisme*, Lieja 1936, y Aubert R., *Chrétiens dans un monde divisé* en *Tolérance et communauté humaine*, Tournai 1952.

dor, la sociedad es un medio natural que el hombre puede y debe usar para obtener su fin, pues la sociedad humana es para el hombre, y no al contrario. Lo cual no ha de entenderse en el sentido del liberalismo individualista, que subordina la sociedad al uso egoísta del individuo; sino sólo en el sentido de que, por la unión orgánica con la sociedad, se haga posible a todos, mediante la mutua colaboración, la realización de la verdadera felicidad terrena; además, que en la sociedad se desarrollan todas las cualidades individuales y sociales innatas en la naturaleza humana, las cuales, superando el interés inmediato del momento, reflejan en la sociedad la perfección divina, la cual no puede verificarse en el hombre aislado. Pero aun esta finalidad dice, en último análisis, relación al hombre, para que, al reconocer éste el reflejo de la perfección divina, lo convierta en alabanza y adoración del Creador. Sólo — y no la colectividad en sí —, sólo el hombre, la persona humana, está dotado de razón y de voluntad moralmente libre» [6].

b) *El racionalismo.*

Frente a todas las tendencias antiintelectualistas, muy extendidas en nuestros tiempos, la Iglesia sostiene que la razón humana, aun en el estado caído de nuestra naturaleza, es todavía capaz de alcanzar la verdad. Es la enseñanza constante de la Iglesia; así lo hallamos en Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica* I-II, q. 109, a. 1), y en las definiciones del concilio Vaticano (Const. de *fide catholica,* ses. III, cap. IV; DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* 1796-1799), que repite de nuevo Pío XII en la encíclica *Humani Generis* (12 de agosto de 1950). Mas la razón humana no basta para conseguir el conocimiento cierto, fácil y completo de todas las verdades morales y religiosas incluso de orden natural, de las que precisa el hombre para orientar su vida hacia su verdadero destino. Para la adquisición de estas verdades, la revelación es moralmente necesaria. Además, allende las verdades naturales, existen las verdades sobrenaturales, a las que el espíritu humano de ningún modo puede elevarse y cuyo conocimiento requiere absolutamente la revelación. El racionalismo, que sólo reconoce la razón como fuente de conocimiento y que rechaza, por tanto, toda revelación, se halla en abierta contradicción con esta doctrina de la Iglesia.

Ya en el *Syllabus* condenó Pío IX las tesis siguientes:

«3.ª Proposición: La razón humana, sin tener por nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos.

[6] *Divini Redemptoris,* C.E.D., p. 445, n.° 29; cf. LEÓN XIII, *Sapientiae christianae* y *Rerum Novarum;* PÍO XI, *Divini illius Magistri.*

»4.ª Proposición: Todas las verdades religiosas derivan de la fuerza nativa de la razón humana; de ahí que la razón es la norma principal, por la que el hombre puede y debe alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean» [7].

Pío XII ha resumido claramente la enseñanza de la Iglesia en la *Humani Generis:* «Aun cuando la razón humana, hablando absolutamente, procede con sus fuerzas y su luz natural al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal que con su providencia sostiene y gobierna el mundo, y, asimismo, al conocimiento de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas; sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a nuestra razón cumplir eficaz y fructuosamente este su poder natural. Porque las verdades tocantes a Dios y las relaciones entre los hombres y Dios se hallan por completo fuera del orden de los seres sensibles; y, cuando se introducen en la práctica de la vida y la determinan, exigen sacrificio y abnegación propia.

»Ahora bien; para adquirir tales verdades, el entendimiento humano encuentra dificultades, ya a causa de los sentidos o imaginación, ya por las malas concupiscencias derivadas del pecado original. Y así sucede que en estas cosas los hombres fácilmente se persuaden de ser falso o dudoso lo que *no quieren* que sea verdadero. Por todo ello ha de defenderse que la *revelación* es moralmente necesaria, para que, aun en el estado actual del género humano, con facilidad, con firme certeza y sin ningún error, todos puedan conocer las verdades religiosas y morales que de por sí no se hallan fuera del alcance de la razón.

»Más aún; a veces la mente humana puede encontrar dificultad hasta para formarse un juicio cierto sobre la *credibilidad* de la fe católica, no obstante que Dios haya ordenado muchas y admirables señales exteriores, por medio de las cuales aun con la sola luz de la razón se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana. De hecho, el hombre, o guiado por prejuicios o movido por las pasiones y la mala voluntad, puede no sólo negar la clara evidencia de esos indicios externos, sino también resistir a las inspiraciones que Dios infunde en nuestras almas» [8].

c) *El naturalismo.*

El naturalismo proclama la bondad nativa del hombre, niega el pecado original y sus consecuencias en la naturaleza humana.

Está, pues, en flagrante oposición con la doctrina de la fe, tal como es definida por el concilio de Trento [9]. León XIII recordó esta doctrina en su encíclica *Humanum Genus* (20 de abril de 1884), para concluir en la necesidad absoluta de un remedio sobrenatural. En un gran

[7] C.E.D., p. 553.

[8] C.E.D., pp. 838-839, n.os 1-2.

[9] DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum,* Herder, Friburgo-Barcelona [31] 1957 (trad. esp., por D. Ruiz Bueno: *El Magisterio de la Iglesia,* Barcelona 1955), números 787 y ss.

número de encíclicas, especialmente en la *Mit brennender Sorge* de Pío XI, los papas indican que el desorden social halla su raíz más profunda en el desorden fundamental causado por el pecado original en la naturaleza humana caída [10].

d) *La libertad.*

La libertad, tal como la entiende el liberalismo, significa más bien la licencia o el abuso de la libertad. La verdadera libertad consiste en la facultad del hombre de obrar según razón, de imprimir a su actividad el sentido de su destino. Implica, pues, la sumisión a las leyes de la naturaleza y de la gracia. En numerosas encíclicas, especialmente en la *Libertas* de León XIII (20 de junio de 1888), es refutada esta falsa interpretación de la libertad.

e) *El principio de la igualdad.*

La doctrina católica proclama la igualdad fundamental de todos los hombres: igualdad de naturaleza, de origen, de destino, en el orden natural y sobrenatural [11]. Al lado de esta igualdad fundamental, la naturaleza establece desigualdades numerosas: de sexo, de aptitudes físicas y psíquicas, de condiciones, de medio social, etc. El principio de igualdad crea por otra parte desigualdades, en razón de la desigualdad de los méritos: por aplicación del principio de igualdad, los estudiantes obtienen resultados desiguales en sus exámenes.

Rechaza la Iglesia todas las teorías utópicas que pretenden instaurar una nivelación entre todos los hombres, tan nociva al orden social como al florecimiento de la personalidad. Con luz meridiana afirmó León XIII: «Como primer principio, pues, debe establecerse que hay que respetar la condición propia de la humanidad, es decir, que es imposible el quitar, en la sociedad civil, toda desigualdad. Lo andan intentando, es verdad, los *socialistas;* pero toda la tentativa contra la misma naturaleza de las cosas resulta inútil. En la naturaleza de los hombres existe la mayor variedad: no todos poseen el mismo ingenio, ni la misma actividad, salud o fuerza: y de diferencias tan inevitables síguense necesariamente las diferencias de las condiciones sociales, sobre todo en la fortuna. Y ello es en beneficio así de los particulares como de la misma sociedad; pues la vida común necesita aptitudes varias y oficios diversos; y es la misma diferencia de fortuna, en cada uno, la que sobre todo impulsa a los hombres a ejercitar tales oficios» [12]. Mas no admite tampoco diferencias excesivas, sobre todo en las condiciones materiales de la vida, y quiere que sean templadas por

[10] KOTHEN R., *Le péché originel et la société* en «Collectanea Mechliniensia», mayo 1947, pp. 233-256, y SUENENS (Mons.), *L'Église en état de mission*, Brujas 1955, pp. 45-48.

[11] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., pp. 362-363, n.° 21; Pío XII, *Summi Pontificatus*, C.E.D., pp. 164-167, n.os 18-21.

[12] LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 350, n.° 14.

la justicia social, la justicia distributiva y la caridad [13]. Quiere asimismo que la igualdad fundamental de los hombres encuentre su expresión en la ley que debe asegurar para todos el respeto de los derechos fundamentales del hombre. Cuando la Declaración de los derechos del hombre (1789), en su primer capítulo, establece que «los hombre nacen y son libres e iguales en derecho, y las distinciones sociales sólo pueden estar fundamentadas sobre la utilidad común», expresa un pensamiento moderado y matizado que se aviene perfectamente con la tradición cristiana y se le creería copiado de uno de los grandes teólogos católicos, de un Santo Tomás de Aquino o de un Suárez [14].

f) *El mito del progreso.*

La confianza optimista en la naturaleza y en las facultades naturales del hombre ha inspirado al liberalismo la creencia ingenua en el progreso continuo de la humanidad, creencia que ha sido trágicamente desmentida por las experiencias de la historia contemporánea. La Iglesia, que, como su divino Maestro, sabe lo que hay en el hombre, nunca ha compartido esta confianza; al contrario, reconoce que el hombre es capaz de todos los desfallecimientos, como es capaz asimismo, con la gracia de Dios, de todos los heroísmos. Frente a los horrores de nuestra época, este optimismo ha cedido su lugar a un pesimismo que ha inspirado toda una literatura contemporánea sobre la decadencia de la civilización.

* * *

La ideología liberal —puede haberse dado cuenta el lector por las páginas precedentes— es inconciliable con la concepción católica de la vida. Tiene prejuicios sobre la realidad y sobre la riqueza de la naturaleza humana, tanto social como personal. Desconoce la realidad de la sociedad y las exigencias fundamentales del orden social; al deificar al hombre, en resumidas cuentas, lo ha envilecido: es lo que con evidencia demuestra la crisis de la cultura contemporánea [15].

C) EL LIBERALISMO EN EL ORDEN SOCIAL Y ECONÓMICO [16]

Como concepción de vida, el liberalismo ha ejercido gran influencia en todos los dominios de la vida: religión, moral, política y cul-

[13] Cf. LEÓN XIII, *Quod apostolici muneris, Humanum Genus, Immortale Dei* y, sobre todo, *Rerum Novarum;* asimismo, nuestro opúsculo *Les inégalités nécessaires*, Lieja 1930.

[14] LECLERCQ J., *Leçons de droit natural*, t. II, *L'État ou la politique*, p. 167, Lovaina 1929.

[15] WALGRAVE J.-H., *Op. menselijke grondslag. Christelijke verantwoording van de cultuur*, Amberes 1951, pp. 14 y ss.

[16] MESSNER J., *Die soziale Frage*, Innsbruck [5]1956.

tura. Nos es imposible seguir esta corriente en todas sus numerosas ramificaciones. Debemos, sin embargo, detenernos en el orden social y económico.

Tres principios rigen el sistema liberal en este sector:

1. — Como fin último de la vida social y económica, el liberalismo — que en este punto será seguido por el socialismo y el comunismo — aspira al máximo bienestar material mediante una producción siempre creciente.

El liberalismo no se ha percatado de que una producción abundante no crea el bienestar más que con la condición de que estos bienes sean equitativamente repartidos; confiando en la armonía del «orden natural» y en la libre función de las fuerzas económicas, supone que todos los que participan en la producción recibirán su parte de las riquezas adquiridas, por lo que no se cuida en absoluto de los otros.

Además, el liberalismo ha invertido la escala de valores: la prosperidad económica, en efecto, no es sinónimo del bien común humano. Es una de las condiciones y elementos indispensables, más debe quedar englobado dentro de la jerarquía de los valores humanos y servir al bien común de la comunidad, que está, a su vez, al servicio de la persona humana. Al olvidar esta finalidad, la economía liberal abrió el camino al materialismo.

Las encíclicas sociales insisten sobre esta finalidad: «La economía social quedará sólidamente constituida y alcanzará sus fines sólo cuando a todos y a cada uno de los socios se les provea de todos los bienes que las riquezas y los subsidios naturales, la técnica y la constitución social de la economía pueden ofrecer. Esos bienes han de ser tan suficientemente abundantes que satisfagan las necesidades y comodidades honestas, y eleven a los hombres a aquella condición de vida más feliz que, administrada prudentemente, no sólo impide la virtud, sino que la favorece en gran manera» [17].

2. — Como móvil de la actividad económica, el liberalismo no reconoce más que el interés personal. Parte, en efecto, de la hipótesis gratuita de la convergencia de los intereses particulares en el interés colectivo, que es su suma. Siendo cada uno el mejor situado y el mejor calificado para conocer y realizar su interés propio, no hay más que dejar la libertad más completa a todos para ver realizado el interés general. Presentada de esta forma, esta tesis se separa del pensamiento de la Iglesia. Admite, sin duda, la legitimidad del interés privado y del beneficio personal como estímulo del trabajo y del progreso económico. Mas el incentivo del lucro debe ser subordinado a las exi-

[17] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 407, n.° 34. La última parte de este pasaje se refiere a un texto famoso de Santo Tomás en su *De regimine principum*, I, 15, recordado ya por León XIII en su *Rerum Novarum*, C.E.D., p. 366, n.° 27.

gencias del bien común y a las normas de la justicia. Sólo es legítimo el beneficio en la medida en que constituye la remuneración de un servicio a la comunidad y se logra por medios justos y lícitos [18]. La actividad económica no puede sustraerse de la finalidad de toda actividad humana: persiguiendo los bienes terrenos, no puede el hombre perder de vista los bienes ultraterrenos. Pío XII lo ha dicho elocuentemente: «Los verdaderos conocedores de la ciencia social piden insistentemente una reforma asentada en normas racionales que encuadren la vida económica en un régimen sano y recto. Pero ese régimen, que también Nos deseamos con vehemencia y favorecemos intensamente, será incompleto e imperfecto si todas las formas de la actividad humana no se ponen de acuerdo para imitar y realizar, en cuanto es posible a los hombres, la admirable unidad del plan divino. Ese régimen perfecto, que con fuerza y energía proclaman la Iglesia y la misma recta razón humana, exige que todas las cosas vayan dirigidas a Dios, como a primero y supremo término de la actividad de toda criatura, y que, después de Dios, todos los bienes creados, cualesquiera que sean, se consideren como simples medios, de los que ha de usarse en tanto en cuanto conduzcan al fin supremo. Lejos, por consiguiente, de Nos el tener en menos las profesiones lucrativas o considerarlas como menos conformes con la dignidad humana; al contrario, la verdad nos enseña a reconocer en ellas con veneración la voluntad clara del divino Hacedor, que puso al hombre en la tierra para que la trabajara e hiciera servir a sus múltiples necesidades. Tampoco está prohibido, a los que se dedican a la producción de bienes, aumentar su fortuna justamente; antes es equitativo que el que sirve a la comunidad y aumenta su riqueza se aproveche asimismo del crecimiento del bien común conforme a su condición, con tal que se guarde el respeto debido a las leyes de Dios, queden ilesos los derechos de los demás y en el uso de los bienes se sigan las normas de la fe y de la recta razón» [19].

3. — Como condición de la vida económica, el liberalismo reclama completa libertad, bien por creer en la armonía preestablecida de los intereses, como se ha dicho, bien porque, para él, las leyes económicas tienen el rigor de leyes físicas y escapan a toda coacción. El liberalismo se ha opuesto también a la intervención de los poderes públicos en la vida social y económica y a la reglamentación de ésta por convenciones entre las profesiones. En nombre de la libertad, ha abolido la libertad de asociación y de coalición, al menos para los trabajadores.

La Iglesia no puede dar su conformidad a esta concepción de la libertad. Admite la autonomía relativa de las leyes económicas en la es-

[18] WEBER H., y TISCHLEDER P., *Handbuch der Sozialethik*, t. I, *Wirtschaftsethik*, Essen 1931, pp. 239-266.
[19] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 420-421, n.° 55.

fera de la actividad económica. Mas ésta debe ser subordinada, como vimos, a la moral: ella fija a la vida económica su puesto en la escala de los valores humanos. «Si bien es verdad que la ciencia económica y la disciplina de las costumbres obedecen, cada una en su esfera, a principios propios, sería, sin embargo, un error el afirmar que el orden económico y el orden moral se hallan tan alejados uno de otro, son tan extraños entre sí, que el primero no depende en modo alguno del segundo. Las leyes económicas, fundamentadas sobre la naturaleza de las cosas y sobre las aptitudes del alma y del cuerpo humano, nos hacen conocer evidentemente qué fines, en este orden, quedan fuera del alcance de la actividad humana, y qué fines, por el contrario, pueden proponerse, y los medios que le permitirán alcanzarlos; por su lado, la razón deduce claramente de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza individual y social del hombre el fin supremo que el Creador asigna a todo el orden económico entero. Así pues, es una misma ley moral la que nos obliga a buscar derechamente en el conjunto de nuestras acciones el fin supremo y último, y, en los diferentes dominios en que se reparte nuestra actividad, los fines particulares que la naturaleza o, mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, les ha señalado, subordinando armónicamente estos fines particulares al fin supremo. Si fielmente guardamos la ley moral, los fines peculiares que se proponen en la vida económica, ya individuales, ya sociales, entrarán convenientemente dentro del orden universal de los fines, y nosotros, subiendo por ellos como por grados, conseguiremos el fin último de todas las cosas, que es Dios, bien sumo e inexhausto para sí y para nosotros» [20].

La experiencia ha desmentido las esperanzas del liberalismo: el libre funcionamiento de las fuerzas económicas no ha producido automáticamente el orden y la prosperidad colectiva.

La verdad nos obliga a reconocer que el liberalismo económico ha traído al mundo un acrecentamiento enorme de la producción, que se explica además, en gran parte, por las condiciones favorables de la época de su esplendor; el progreso de las ciencias naturales y sus aplicaciones a la vida económica, los descubrimientos de nuevos mercados, etc. Mas el siglo de oro del liberalismo fue el siglo negro del proletariado. Junto a las inmensas riquezas producidas estaba la vasta miseria de los trabajadores. El precio del progreso económico fue la caída del proletariado, el reverso del capitalismo. En efecto, en el capitalismo privado el régimen liberal encontró su expresión económico-social, que predominó en la mayoría de los países en el curso de los dos últimos siglos. Así nos vemos en la precisión de examinar este sistema y juzgarlo por sus frutos.

[20] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 398, n.º 14.

D) El capitalismo [21]

Distingamos las diversas significaciones de esta palabra que se presta fácilmente a equívocos y cuyo sentido se ve con frecuencia enturbiado por las pasiones y prejuicios.

La palabra puede significar un sistema técnico de producción, que tiende a explotar los «capitales», es decir, los bienes de producción, de una manera racional, con la ayuda de todas las técnicas modernas. Encontramos este capitalismo tanto en la Rusia soviética como en los Estados Unidos: caracteriza por lo demás toda la vida económica actual.

De ordinario, se entiende por capitalismo el régimen social en el que existe una separación, un «divorcio» entre los propietarios del capital y los trabajadores. Cuando la propiedad de los bienes de producción está en manos de una persona o de grupos privados, se habla de capitalismo privado. Cuando está en manos o bajo la intervención de instituciones financieras, se habla de capitalismo financiero. Cuando está en manos del Estado o de organismos dependientes del mismo, se habla de capitalismo estatal.

Un régimen de capitalismo privado, en el que los trabajadores no tienen arte ni parte en la propiedad de los bienes de producción y se ponen por un contrato de trabajo al servicio de los capitalistas, no es ilegítimo. Ya lo dijimos anteriormente (cap. V). León XIII demostró en la *Rerum Novarum* la legitimidad de la propiedad de los bienes de producción, y Pío XI condenó explícitamente la teoría según la cual el salario, corolario de este régimen de propiedad, está intrínsecamente viciado [22].

La Iglesia condena, empero, la acumulación de los bienes en manos de un reducido número y el poder exorbitante que los proporciona. También ha denunciado con claridad los peligros del capitalismo financiero [23]. Y los del capitalismo de Estado no son menos temibles; la concentración de los poderes político y económico abre la puerta a los abusos y conduce a la confusión y desórdenes, sin provecho para nadie: el Estado, metido en el atolladero de la vida económica, llevará a cabo al mismo tiempo una mala política y una mala economía.

La palabra capitalista tiene con frecuencia una tercera significación: designa una estructura social histórica que viene imperando desde fines del siglo XVIII y que ha conocido su apogeo en el siglo XIX.

[21] Véase: a) Dauphin-Meunier, o. c., pp. 9, 97-98; b) Villain, o. c., t. I, pp. 135-162; c) Arnou A., *Qu'est-ce que l'Église pense du capitalisme*, «Bulletin social des industriels», febrero 1952; d) Messner, o. c., 1.ª parte; e) Desqueyrat A., *Bilan spirituel du capitalisme*, París 1955; f) *Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé*, París 1954, pp. 31-32.

[22] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 404-405, n.º 29.

[23] Lavergne B., *Essor et décadence du capitalisme*, y De Soignie Ph., *Profession et bien commun*, Tournai 1942.

Esta estructura no estaba solamente caracterizada por la separación entre el capital y el trabajo, sino además por el dominio del capital, por la explotación de los trabajadores, por la supremacía de los intereses privados sobre el bien común, de los valores económicos sobre los valores humanos, por el amoralismo del sistema que causaba la desmoralización de los medios de trabajo. La historia social emite un severo juicio sobre este capitalismo. Sus defensores dicen que liberando la iniciativa y las fuerzas creadoras de los empresarios, poniendo los descubrimientos de la ciencia y de la técnica al servicio de la producción, este sistema ha decuplicado el rendimiento y ha asegurado una prosperidad siempre mayor a una población sensiblemente acrecentada. Estos méritos son reales. Mas debe lamentarse que estas ventajas hayan sido conseguidas a precio de esta «miseria no merecida» de la clase obrera de que habla León XIII. Por otra parte, la ejecutoria económica del liberalismo no es impoluta: la repartición excesivamente desigual de las riquezas producidas y el desequilibrio entre la producción y el consumo han provocado en la vida económica crisis cíclicas, cuya amplitud ha estado en relación directa con el desarrollo del capitalismo. Algunos creen, por otra parte, que el sistema, en su forma pura, presenta una contradicción intrínseca: por un lado, quiere siempre acrecentar la producción; por otro, quiere disminuir sin cesar los gastos de producción y, en consecuencia, los salarios. De ahí la desproporción entre las riquezas producidas y el poder de adquisición.

Este capitalismo parte de dos postulados que son contradictorios: quiere al mismo tiempo que los hombres ganen poco y que gasten mucho; esta contradicción interna representa el suicidio del capitalismo, según algunos [24].

Esta crítica no vale para las formas de capitalismo, como el Fordismo, que intentan precisamente alcanzar un creciente poder adquisitivo de la masa como consecuencia de una producción cada vez más creciente [25].

La Iglesia no condena los principios fundamentales del capitalismo, considerado *in abstracto,* sin referencia a las condiciones históricas. Estos principios son el derecho de propiedad de los medios de producción, la separación del trabajo y del capital, el salario y la libre competencia.

Pero, cuando se trata del capitalismo tal como fue y tal como se presenta muchas veces *in concreto,* la Iglesia ha de condenar sus excesos y abusos. Encontramos las pruebas en los documentos pontificios recientes. En su Mensaje de Navidad de 1942, Pío XII declara: «La Iglesia no puede ignorar ni dejar de ver que el obrero, en su es-

[24] Van Genechten R., *De zelfmoord van het kapitalisme,* Utrecht, s. a.
[25] Cronin J.-F., *Catholic social principees,* Milwaukee 1950.

fuerzo por mejorar su condición, se encuentra con un sistema social que, lejos de estar conforme con la naturaleza, se opone al orden establecido por Dios y al fin que Él ha dado a los bienes de la tierra».

Insiste en la misma idea en su discurso de primero de septiembre de 1944: «La Iglesia no puede de ninguna manera acomodarse a estos sistemas que admiten el derecho de propiedad siguiendo un concepto absolutamente falso, poniéndose en contradicción con el orden social de buena ley. Y es porque, donde, por ejemplo, el "capitalismo" se apoya sobre unas concepciones erróneas y se arroga un derecho ilimitado sobre la propiedad, prescindiendo de toda clase de subordinación al bien común, la Iglesia siempre lo ha reprobado como contrario al derecho natural» [26]. Sea de ello lo que fuere, la Iglesia condena sin reticencia esta forma histórica de capitalismo. Es una encíclica destinada a los sacerdotes y consagrada a la santidad de su sacerdocio, ha señalado Pío XII la actitud que deben adoptar los sacerdotes frente al comunismo y al capitalismo: «Porque no faltan actualmente quienes, frente a las maquinaciones de los comunistas, que, al prometer un perfecto bienestar temporal, intentan arrancar la fe a aquellos mismos a quienes prometen la plena felicidad temporal, no sólo se muestran temerosos, sino que se hallan agitados, pero esta Sede Apostólica, en muy recientes documentos, ha indicado con toda claridad el camino que todos han de seguir y del que nadie puede apartarse, si no quiere faltar a la conciencia de su deber.

»Pero otros se muestran no menos temerosos e inciertos ante aquel sistema económico que se llama capitalismo, cuyas graves consecuencias la Iglesia repetidas veces ha denunciado claramente. La Iglesia, en efecto, ha indicado no sólo los abusos del capital y del exagerado derecho de propiedad que semejante sistema promueve y defiende, sino que ha enseñado también que el capital y la propiedad han de ser instrumentos adecuados de la producción en beneficio así de toda la sociedad como del sostenimiento y defensa de la libertad y dignidad humanas» [27].

Lo que la Iglesia reprueba de este capitalismo puede resumirse en dos palabras: 1) un poder ilimitado sobre la propiedad sin subordinación al bien común, 2) la negación o desconocimiento de la dignidad humana de los trabajadores por parte del jefe. «Es necesario que se sepa que hay en la noción misma del capitalismo, es decir, en el valor absoluto que confiere a la propiedad sin referencia al bien común y a la dignidad del trabajo, un materialismo inadmisible dentro de la enseñanza cristiana», dicen los cardenales franceses en su carta de 8 de septiembre de 1949. El episcopado francés repitió esta condena en abril de 1954: «El episcopado francés recuerda las graves

[26] Villain, o. c., t. I, pp. 160-161..
[27] Pío XII, *Menti Nostrae,* 23 de septiembre de 1950, C.E.D., p. 833, n.º 58.

condenas lanzadas por los Soberanos Pontífices, y por él mismo, contra los abusos del capitalismo liberal. La fuerza ilimitada que este sistema da al dinero, el inquietante reparto de bienes que ella representa, la opresión de las personas por el sistema económico son cosas gravemente contrarias a la ley de Dios. Es un deber luchar contra tales abusos» [28].

E) El neoliberalismo

1. Noción

El liberalismo clásico, que dejamos descrito en las anteriores páginas, ahora está abandonado. La libertad desenfrenada conduce al dominio de los más fuertes, lo que muchas veces quiere decir los de menos conciencia, como ya hizo observar Pío XI en su *Quadragesimo Anno.* Ningún Estado civilizado pudo resistir a la corriente de justicia social, y en lugar del Estado-policía, que no tenía otra preocupación que la protección de los derechos individuales, se ha visto surgir progresivamente el Estado-social, o sea el Estado-providencia. Bajo la presión de las tendencias colectivistas, de las crisis económicas y de las dos guerras mundiales, los Estados se han visto cada día más empujados hacia una política dirigista y de planificación, o sea colectivista.

Contra esta política vemos levantarse el neoliberalismo. Recomienda el retorno hacia la economía de mercado libre y todo en nombre de la más pura tradición del liberalismo auténtico. Pero al mismo tiempo admite la intervención del Estado sobre una vasta escala a fin de que todos los ciudadanos puedan participar de los frutos de la política de mercado libre. Por esta razón al neoliberalismo se le da también el nombre de «liberalismo social».

2. Origen y esplendor del neoliberalismo [29]

En 1938 tuvo lugar en Francia una reunión de economistas para estudiar las causas de la decadencia de la doctrina liberal y de su impopularidad entre la masa. Fue el llamado «Coloquio Walter Lipmann» por haber sido éste quien tomó la iniciativa de tal reunión, en

[28] Guerry (Mons.), *L'épiscopat de France en face de certains problèmes d'actualité*, carta pastoral, «Documentation catholique», 1955, col. 744.

[29] Véase: a) Durr E.-W., *Wesen und Ziele des Ordo-liberalismus*, Winterthür 1954; b) Hayek F.-A., *The Road to Serfdom*, Londres 1946, e *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zurich 1952; c) Baudin L., *L'aube d'un nouveau libéralisme*, París 1953; d) Berger-Perin R., *Vitalité libérale*, París 1952; e) Flory Ch., *La crise de civilisation et l'afrontement des doctrines*, Semanas sociales de Francia, 34.ª sesión, París 1947, pp. 9 y ss.; f) Barrère A., *Les aspects actuels du libéralisme*, Semanas sociales de Francia, París 1947, pp. 155-178; g) Blardone, c. o., *Initiation économique et sociale*, Lyon 1954, pp. 174-181.

la que, entre otros, tomaron parte Hayek, Mises, Röpke y los franceses Baudin, Rueff y Rouquier.

Esto fue el punto de partida de un florecimiento doctrinal del liberalismo, que encontró partidarios en varios países [30].

En Francia esta tendencia se vio seguida por el «Consejo nacional de patronos franceses» y por otros organismos; en Alemania, donde se habla del «Ordo-liberalismus», encuentra su expresión en la revista y en el anuario *Ordo*; el profesor Erhard, ministro de Economía de la República Federal Alemana, al que se atribuye el «milagro» de la resurrección económica de aquella nación, es partidario de esta doctrina; en Suiza y otras naciones cuentan con gran número de notables representantes del neoliberalismo, que, por su parte, ha dado lugar a una abundante literatura [31].

3. Los principios del neoliberalismo

Los neoliberales reprochan al liberalismo clásico lo mismo que Pío XI había condenado: que la libertad desenfrenada condujo a la desaparición de la libertad, que la aplicación del principio *laisser faire* abrió el camino a la dictadura del capitalismo financiero y al monopolio de las grandes empresas. El Estado omitió proteger la real libertad contra los abusos de la libertad.

Se trata, pues, de restablecer y mantener el juego libre de las fuerzas económicas mediante una juiciosa intervención del Estado.

Los principios del neoliberalismo pueden concretarse en los siguientes cuatro puntos:

1. — Rechaza la idea de que la expansión técnica ha de conducir fatalmente al colectivismo o al dirigismo del Estado.

2. — El individualismo: la persona libre, dentro del cuadro de las prescripciones legales y bajo su propia responsabilidad, ha de poder desplegar su actividad económica, tomar iniciativas, realizar beneficios, correr su suerte: esta libertad y esta responsabilidad elevan su nivel moral.

3. — La aceptación de las desigualdades sociales: éstas estimulan la iniciativa, el trabajo y la producción.

Pero, a diferencia del liberalismo clásico, los neoliberales se interesan por las víctimas de la lucha económica. El Estado ha de aliviar su suerte por medio de una política previsora y de asistencia social.

4. — Necesidad de la intervención del Estado por medio de la creación de un cuadro legal para la economía del mercado; en el terreno económico, igualmente el Estado ha de amparar y restablecer el libre juego de las fuerzas económicas.

[30] En la obra de Berger-Perin se cita la adhesión de unos cincuenta economistas.

[31] Véase Flory, o. c.

4. Juicio sobre el neoliberalismo [32]

El profesor W. Röpke, en su obra *Civitas humana,* dice que «un buen cristiano es un liberal que se ignora», y está dispuesto a demostrar que existe un paralelismo entre los principios del neoliberalismo y la doctrina de la *Quadragesimo Anno.*

Indiscutiblemente hay puntos concordes entre ambos: concepto de la libertad y de la responsabilidad personales, de la propiedad privada, de la necesidad de una política social.

Pero ¿quiere decir esto que hay una completa armonía entre las dos? Nos parece prematuro formular un juicio definitivo sobre el desarrollo de una idea que está en plena formación. Pero si hay afinidades hay también divergencias entre el pensamiento neoliberal y la doctrina social de la Iglesia:

1. — Los neoliberales reprochan al Estado no haber protegido la libertad contra los abusos y haber de esta manera facilitado el camino a la dictadura económica, pero se olvidan de decir que es en virtud de los mismos principios del liberalismo que el Estado practicó la política abstencionista.

2. — El neoliberalismo reclama la propiedad privada, pero parece no preocuparse de la difusión de la propiedad, de la participación de los trabajadores en las responsabilidades sociales y económicas, de las reformas de estructura que, como hemos visto, representan la idea maestra de nuestra enseñanza social. La doctrina del neoliberalismo con respecto a la propiedad está concebida aún en función del individuo y no del destino providencial de los bienes, como por otra parte toda su doctrina; los neoliberales admiten la política social porque va en auxilio de las víctimas de la lucha económica tan desigual, para las cuales los liberales y los católicos liberales se ilusionaban con la caridad. Tal política liberal pudo servir para llenar las lagunas y remediar los abusos procedentes de una economía que más se inspira en motivos económicos que en motivos humanos.

Según nuestro criterio, la vida económica es esencialmente una vida social, tan orientada al bienestar de la sociedad como al desenvolvimiento de la persona. Por su finalidad objetiva, la economía está al servicio del ser humano, que al mismo tiempo es un ser personal y social. El neoliberalismo no reconoce de manera completa el aspecto social de la economía y del hombre.

---

[32] Véase e. o.: a) la lección del profesor BARRÈRE en la 34.ª Semana social de Francia; b) SCHMID H., *Neoliberalismus und Katholische Soziallehre,* Colonia 1954; c) BOARMAN P., *Der Christ und die soziale Marktwirtschaft,* Stuttgart 1955.

II. *LA IGLESIA Y EL SOCIALISMO*

El liberalismo y su sistema económico, el capitalismo, engendraron como hijo suyo y natural adversario, el socialismo, que tiene su más fuerte manifestación en el comunismo. Hay entre sus corrientes, a pesar de cuanto les separa, una afinidad natural y una relación de causa a efecto. Pío XI lo definió con una frase lapidaria, cuando dijo, refiriéndose al socialismo educador: «el padre de este socialismo educador es el liberalismo; y su heredero, el bolcheviquismo» [33].

No hay concepto más vago y ambiguo que el de socialismo. Sus orígenes son oscuros; su desarrollo ha dado lugar a tendencias muy variadas; su expansión en diferentes países, en que la idea se mezcla con elementos nacionales, le ha impreso formas divergentes [34]. De ahí su multitud de sistemas y teorías socialistas, cuyo cuadro completo es difícil de trazar y que va desde el socialismo laborista inglés hasta el socialismo de la Unión de las Repúblicas Soviéticas.

No pretendemos aquí reconstruir la historia ni la exposición de las corrientes socialistas [35]. Nos bastará con definir la posición doctrinal y pastoral de la Iglesia frente a sus corrientes principales, que son:

1.ª El socialismo premarxista o utópico.
2.ª El marxismo.
3.ª El socialismo mitigado o reformista.
4.ª Las nuevas formas de socialismo.
5.ª El socialismo actual en busca de sí mismo.

Ante todas estas variantes, resulta algo difícil descubrir el tema fundamental del socialismo para asignarle un común denominador.

Hay quien dice que es la aspiración hacia la justicia social. Pero esta definición puede aplicarse igualmente al catolicismo social y al neoliberalismo, aunque ambos son claramente distintos del socialismo.

Desde hace tiempo, las características del socialismo se distinguen por la primacía que dan a la colectividad sobre la persona. Pero las corrientes actuales del «socialismo personalista», o *freiheitsliche* socialismo, parecen escurrirse de esta denominación común, porque tienen como punto de partida la afirmación de los derechos de la persona humana.

Otros han definido el socialismo por el colectivismo o el régimen de propiedad colectiva como base del orden social.

De una manera negativa, implica la abolición parcial o total de la propiedad privada. De una manera positiva, implica que el trabajo

---

[33] *Quadragesimo Anno,* C.E.D., p. 417, n.° 49.

[34] LASKINE, *Le socialisme suivant les peuples,* París 1920.

[35] La obra del profesor holandés QUACK es la más completa: *Het socialisme, Personen en stelsels,* 7 vols. Hay unas exposiciones muy acertadas en las dos ediciones del *Manuel d'études et d'action sociales à l'usage du jeune clergé,* del P. RUTTEN, O. P., ed. 1930, pp. 311-349; ed. 1946, pp. 221-253.

será la única fuente de ingresos. Este colectivismo es completo e integral, cuando se extiende a los bienes de producción y de consumo: es restringido cuando intenta socializar una sola parte de los bienes. El marxismo, por ejemplo, exige únicamente la socialización de los bienes de producción; en el socialismo agrario se limita a la socialización del suelo.

La Iglesia, que ha establecido en las instituciones religiosas el comunismo voluntario, no condena evidentemente toda forma de colectivismo. Mas condena las teorías colectivistas que atacan el principio de propiedad privada, que es un principio de derecho natural.

La actitud de la Iglesia ante las formas tan distintas y variantes del socialismo no puede ser idéntica y definitiva. Ha de estar ordenada por el contenido doctrinal de las distintas formas de socialismo y por sus posiciones frente a frente de la Iglesia y a su misión.

A) Socialismo premarxista o utópico

Aparecen en todos los tiempos tendencias colectivistas. De ordinario son una reacción espontánea contra los abusos de la propiedad privada y con mucha frecuencia están inspiradas en motivos de orden religioso o moral. Las encontramos en varias sectas religiosas.

En la primera mitad del siglo XIX son más numerosas y más tumultuosas [36]. En su *Manifiesto Comunista* de 1848, Marx habla con desdén de estas corrientes socialistas, que llama utópicas, en oposición al socialismo científico del que él es autor. Este socialismo premarxista presenta los caracteres siguientes: 1.°, promete una especie de paraíso terrestre, de redención social terrestre; es una escatología social y terrena; 2.°, apela a principios morales de valor absoluto: el socialismo se presenta como una demanda de justicia y como una obligación de conciencia; 3.°, este socialismo no es una organización pujante, sino una tendencia que se manifiesta en los individuos o en las agrupaciones pequeñas, contra el orden reinante y, con frecuencia, también contra las iglesias y las confesiones existentes.

Hecho sorprendente a primera vista: este socialismo o comunismo —pues la palabra comunista era empleada al principio—, que se levanta contra el mundo burgués, toma de él su ideología. El socialismo tiene las mismas raíces espirituales que el liberalismo, su hermano enemigo. Diríase que en el transcurso de su evolución no cesa de acordarse de esta comunidad de origen y de esta afinidad nativa. El gran jefe del socialismo religioso, el profesor suizo Leonhard Ragaz, lo demostró magistralmente, como asimismo V. Cathrein y H. Pesch, S. I. Escribe: «En fin de cuentas, se vuelve a este viejo mundo que se

[36] COLE G.-D.-H., *Socialist Thought, The Forerunners 1789-1850, A History of socialist Thought*, Londres 1953.

había querido combatir. Nos encontramos, pues... ante este hecho paradójico: la concepción de vida a la que el socialismo está ligado en su lucha contra el mundo de la burguesía capitalista es precisamente la concepción de vida de este mismo mundo burgués» [37]. Hemos analizado anteriormente los elementos de esta concepción de vida: el naturalismo, el racionalismo, las ideas de libertad, de igualdad, de progreso, el ateísmo, el relativismo ético, etc.

Esta concepción de vida, así como el principio del colectivismo, no podía menos de atraerse la condenación de la Iglesia. Pío IX, que debió hacer frente a lo largo de su trágico pontificado (1846-1878) a la marea creciente de los errores modernos, repitió varias veces esta condenación, concretamente en la encíclica *Qui pluribus* (9 de noviembre de 1846), en su discurso *Quibus quantisque* (20 de abril de 1849), en sus encíclicas *Noscitis et nobiscum* (8 de diciembre de 1849) y en *Quanto conficiamur maerore* (10 de agosto de 1863) y en su alocución *Singulari quadam* (9 de diciembre de 1864). La víspera misma de esta alocución había publicado la encíclica *Quanta cura*, a la que añadió el *Syllabus* de los errores modernos, que contiene precisamente la condenación del socialismo [38].

B) Socialismo marxista

Al elaborar el socialismo científico, Marx (1817-1883) quiso imprimir a las tendencias colectivistas anteriores una expresión doctrinal más firme y ultimar al mismo tiempo el dispositivo de la lucha contra el capitalismo, cuyo desarrollo describe y cuyo fin ineluctable y próximo prevé. De hecho, el marxismo logró infundir al socialismo durante el último cuarto del siglo XIX la unidad en el orden de la doctrina y de la organización.

1. La doctrina de Marx

La exégesis de Marx continúa alimentando discusiones interminables en las que aquí no nos podemos detener [39].

En ninguna parte se encontrará un resumen más conciso de la doctrina de Marx, tal cual éste la esbozó en su *Manifiesto comunista*

[37] Cito la traducción holandesa de su obra *Du Christ à Marx, de Marx au Christ*, Bruselas, s. a., pp. 37-38.

[38] DENZINGER H., o. c., n.os 1694, ss. y 1718.

[39] Indicamos algunas obras:

1.—De la parte socialista: a) WAUTERS A., *L'évolution du marxisme*, Bruselas 1925; b) VANDERVELDE E., *Études marxistes*, Bruselas 1930; c) Las obras de DE MANN, H., *Au delà du marxisme*, Bruselas 1927, y *L'idée socialiste*, Bruselas 1933.

2.—De la parte católica: a) RUTTEN G.-C., O. P., *Manuel d'études et d'action sociales* (las dos ediciones de 1930 y de 1946, Lieja); b) VAN OVERBERGH D., *Collection d'études marxistes*. De los siete volúmenes anunciados, hay cuatro publicados (Bruselas 1948-1952); c) Id. *Le Marxisme, critique de ses huit caractères fondamentaux*, Bruselas 1950; d) GRÉGOIRE Fr. *La pensée communiste*, 4 fasc., Lovaina 1950-1953 (en manuscrito); e) DESROCHES H.-C., *Signification du marxisme*, París 1950; f) nuestra tesis doctoral *Het religieus socialisme*, Lovaina 1932.

de 1848, como en E. Vandervelde: «En toda sociedad humana, el factor económico es decisivo; las transformaciones de la técnica, de los medios de producción y de cambio determinan, en último análisis, las transformaciones del derecho, de la moral, incluso de las creencias religiosas; a pesar de las apariencias, las luchas sociales son, ante todo, luchas de clases, y en el régimen capitalista estas luchas de clase abocan, cada vez más, al conflicto fundamental entre los capitalistas y el proletariado a quien explotan; a medida que los capitales se concentran, un número reducido de magnates capitalistas se halla frente a un número creciente de proletarios; el capital constante se extiende relativamente al capital variable; la elaboración mecánica sustituye la manufactura y crea un potencial de reserva industrial cuya concurrencia hace bajar los salarios de la masa de los asalariados; de ahí la miseria creciente del proletariado, hasta que llegue el día en que se rompa el equilibrio de las dos fuerzas en cuestión; se produce una catástrofe revolucionaria: la minoría expropiadora es expropiada a su vez por la mayoría proletaria; se establece la dictadura del proletariado, y por la acción de esta dictadura se sustituye el régimen de la propiedad capitalista por el régimen de la propiedad colectiva, de la propiedad común de los instrumentos de producción y de cambio» [40].

Al que está familiarizado con el pensamiento de Marx, le será fácil encontrar en este pasaje sus grandes tesis: el materialismo histórico, la lucha de clases, la concentración de los capitales, el empobrecimiento progresivo de los proletarios y la constitución de un potencial de reserva industrial, las teorías de las crisis y del derrumbamiento del capitalismo, la dictadura del proletariado victorioso y el advenimiento de la sociedad colectivista. Sólo falta una alusión a la teoría marxista sobre el valor del trabajo.

Podría hacernos creer esta síntesis de su pensamiento que Marx sólo tuvo presente la crítica y la abolición del régimen capitalista y que fue extraño o indiferente a los problemas de la concepción de la vida y de la religión.

Nada más falso. En el pensamiento de Marx la crítica de la religión precede a la del capitalismo. Su doctrina social está, de hecho, íntimamente ligada al ateísmo militante.

2. Marx y la religión [41]

No es difícil recopilar una antología de textos en los que Marx y su fiel amigo Engels muestran su aversión y su odio hacia toda forma de religión y de religiosidad.

[40] *Le Marxisme a-t-il fait faillite?*, Bruselas, p. 20.

[41] Citemos algunas obras: HENRY L., *Les origines de la religion*, París 1936. Id., *Karl Marx et F. Engels, Sur la religion*, textos escogidos, traducidos y presentados por L. HENRY. BALABANOFF A., *Marx und Engels als Freidenker in ihren Schriften*, Jena 1931. BAUER O., *Le Socialisme, la religion et l'église*, Bruselas 1928, etc.

Los encontramos en obras como las de Balabanoff y de L. Henry. Es innegable que Marx ha sido un librepensador convencido: en nuestros días el librepensamiento encuentra todavía en sus escritos todo un arsenal y en las masas que se adhieren a los partidos socialistas del continente un campo de reclutamiento. Gustosos admitimos que, como método de análisis, el materialismo histórico del que se sirve Marx para explicar el proceso de la evolución social no es necesariamente sinónimo de materialismo filosófico, y que un creyente puede utilizar dicho método. Mas sería traicionar el pensamiento de Marx el afirmar que para él los fenómenos de orden espiritual no son sino reflejos o epifenómenos de la naturaleza por los que se entiende el mundo de las realidades y de las fuerzas materiales. En su pensamiento el materialismo histórico nace del materialismo filosófico.

Se preocupó Marx durante toda su vida del problema religioso y de la lucha contra la religión. La crítica de la tierra debe comenzar por la crítica del cielo; la crítica del régimen social por la crítica de la religión. Ésta se desenvuelve sobre un doble plano:

a) Un plano filosófico: como materialista, ve Marx en la religión, que coloca el origen de las cosas en un principio espiritual, una explicación falsa de la realidad e incluso la forma más trivial del idealismo.

b) Un plano social: según Marx, la religión es:

1. — El fruto de la ignorancia y del miedo: «el miedo ha creado los dioses. En su ignorancia de las fuerzas de la naturaleza, el hombre atribuye a la intervención de seres y de poderes ocultos lo que se explica por las fuerzas naturales.

2. — La sublimación, es decir, el reflejo ilusorio del orden social existente. La jerarquía celeste es la proyección religiosa de la jerarquía terrena.

3. — La causa y el efecto de los abusos sociales y de la explotación de una clase por la otra. La causa: la religión enseña la sumisión y la paciencia; promete, en cambio, una recompensa y una compensación en el más allá; es el opio del pueblo, que sirve para adormecer y calmar. El efecto: los explotados y los oprimidos buscan su consolación en estas promesas y renuncian a la conquista de su felicidad terrena en vistas a esta felicidad eterna. «La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la condición de su felicidad terrena. La exigencia de abandonar estas ilusiones a propósito de su situación no es más que la exigencia de abandonar esta situación misma, que hace estas ilusiones necesarias. Por esto la crítica de la religión es la crítica del valle de lágrimas, al que la religión ha otorgado una aureola de santidad» [42].

[42] MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Nachlass», t. I, p. 384.

C) León XIII frente al socialismo marxista

El pontificado de León XIII (1878-1903) coincide poco más o menos con el apogeo del marxismo: Marx murió en 1883; en 1876 había publicado la primera parte de su obra principal, *El Capital;* las otras dos partes fueron publicadas después de su muerte, en 1885 y 1894, por Engels. Su doctrina fue en aquel entonces el credo del movimiento socialista. Cuando León XIII preparaba y publicaba su encíclica *Rerum Novarum* (1891), «el socialismo podía ser considerado sensiblemente unitario: defendía doctrinas bien definidas que formaban un todo orgánico» (Pío XI, *Quadragesimo Anno,* C. E. D., p. 614, n.° 42).

En tres encíclicas habla León XIII del socialismo, mas ninguna da una refutación sistemática del conjunto de la doctrina socialista. Esto tiene fácil explicación: el Papa no tiene la misión de refutar sistemas sociales. Mas, en virtud del magisterio divino que se le confió, señala y condena los errores que se hallan contenidos en estos sistemas:

1. — En su encíclica *Quod Apostolici muneris* (28 de diciembre de 1878), escrita en los comienzos de su pontificado, rechaza el Papa la doctrina socialista de la igualdad, del derecho a la revolución, del materialismo y todo lo que se opone a la doctrina tradicional de la Iglesia.

2. — En la *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), León XIII quiere ante todo dar una solución positiva al problema crucial de su tiempo, especialmente a la situación miserable de la clase obrera. Conocemos esta solución: consiste en la acción combinada de la Iglesia, del Estado y de los interesados, patronos y obreros. Antes de defender esta solución, examina y refuta la solución socialista, concretamente la colectivización de los bienes de producción. «Para curar este mal, los socialistas incitan el odio envidioso de los pobres contra los ricos. Pretenden que toda propiedad de bienes privados debe ser suprimida, que los bienes de los particulares deben ser comunes a todos; y que su administración debe estar en manos de las municipalidades o del Estado. Con esta transferencia de propiedad y esta repartición igualataria de las riquezas y de sus beneficios entre los ciudadanos, se vanaglorian de traer un remedio eficaz a los males presentes.

»Pero este método para resolver la cuestión es tanto poco a propósito para ello, que más bien no hace sino dañar a los mismos obreros; es, además, injusto por muchos títulos, pues se conculca los derechos de los propietarios legítimos, altera la competencia y misión del Estado y transtorna por completo el orden social» [43].

«Todas estas razones hacen ver cómo aquel principio del *socialismo,* sobre la comunidad de bienes, repugna plenamente porque daña aun a aquellos mismos a quienes se quería socorrer; repugna a los derechos

[43] C.E.D., p. 354, n.° 3.

por naturaleza privativos de cada hombre y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común» [44].

Esta refutación sólo recae sobre una de las tesis del socialismo, el colectivismo, pero como éste es la consecuencia de todo el movimiento, la refutación alcanza la esencia misma del sistema.

En las páginas siguientes, la *Rerum Novarum* aborda, además, otros puntos de la doctrina socialista, a propósito de las desigualdades inevitables entre los hombres, de la colaboración de las clases, del deber del Estado de defender la propiedad privada.

La oposición más radical entre el socialismo y el cristianismo se halla en su inspiración, que es, de una parte, una concepción de la vida abierta a perspectivas eternas y, de otra, una concepción encerrada dentro de los límites de este mundo. La tónica de la *Rerum Novarum* es totalmente diferente de la tónica del *Manifiesto comunista* o del libro sobre *El Capital,* de K. Marx. Se tiene la impresión de que los autores de estos escritos hablan un lenguaje diferente, como los constructores de la torre de Babel. Por eso debemos hacer un esfuerzo de compresión para aprisionar el pensamiento de Marx, como los socialistas se ven en la precisión de idéntico esfuerzo para comprender el pensamiento social católico. Notaba con toda justicia el padre Rutten: «Cuando, al salir de nuestros estudios filosóficos y teológicos, nos ponemos a leer por vez primera el *Manifiesto comunista,* de Marx, nos hallamos al principio completamente desorientados. Entramos en un mundo que en nada se parece al que estábamos habituados; seres que no se nos parecen se mueven en él en una atmósfera para nosotros irrespirable; andamos por caminos que se nos antojan sin salida y cuyos postes indicadores son para nosotros indescifrables» [45].

Por eso una expresión como la de «socialismo cristiano» ha de ser necesariamente ambigua y falta de precisión; hubo asimismo palabras, como democracia social, con las que se identificaba frecuentemente el socialismo.

3. — León XIII se dedicó a este trabajo de precisión de los términos en su encíclica *Graves de communi* (18 de enero de 1901), en la que distingue con exactitud democracia cristiana y democracia social: «¿Qué pretende la democracia social y cuál es la finalidad de la democracia cristiana? No puede haber dudas a este respecto. Una, en efecto — se la puede profesar con mayores o menores excesos — es llevada por muchos de sus adeptos hasta tal punto de perversidad que no admite nada superior a las cosas de la tierra, busca los bienes temporales y exteriores y coloca la felicidad del hombre en la consecución y goce de estos bienes. Por eso quisieran que en el Estado perteneciera

[44] Ibid., C.E.D., p. 358, n.° 12.
[45] RUTTEN G.-C., *Manuel d'études et d'action sociales à l'usage du jeune clergé.* Lieja [2]1930, p. 312.

el poder al pueblo. Así las clases sociales desaparecerían y, siendo reducidos todos los ciudadanos a un mismo nivel, sería el encaminamiento hacia la igualdad de los bienes; el derecho de propiedad sería abolido y todas las fortunas que pertenecen a los particulares y los instrumentos mismos de producción serían guardados como bienes comunes.

»La democracia cristiana, por el contrario, por el solo hecho de llamarse cristiana, debe apoyarse en los principios de la fe divina como en su propia base. Debe socorrer las necesidades de los pequeños sin cesar de conducir a la perfección conveniente las almas creadas para los bienes eternos. Para ella nada debe haber tan sagrado como la justicia; debe quedar al abrigo de todo atentado el derecho de propiedad y de posesión, mantener la distinción de clases, que, sin discusión, son propias de un Estado bien constituido; en fin, es preciso que acepte la necesidad de dar a la comunidad humana una forma y un carácter en armonía con los que Dios creador ha establecido.

»Es, pues, evidente que la democracia social y la democracia cristiana nada tienen de común; existe entre ellas toda la diferencia que separa el sistema socialista de la profesión de la fe cristiana» [46].

Agua y fuego, decía Bebel, el famoso socialista alemán, para caracterizar la oposición entre el socialismo y el cristianismo. Por ambas partes se tuvo conciencia de este antagonismo irreductible. Las tentativas de conciliación, como la del sacerdote católico alemán W. Hohoff [47], fueron extremadamente raras y condenadas al fracaso.

D) La Iglesia frente al socialismo reformista y formas recientes del socialismo

1. Socialismo reformista

El marxismo no ha conservado, como en tiempos de León XIII, el monopolio del pensamiento socialista, aunque haya tenido discípulos ortodoxos, como K. Kautsky, que sólo admitían una interpretación literal de los textos del maestro. En 1898 entabló un debate histórico con Ed. Bernstein. Fue la ocasión para que Bernstein publicara su obra titulada *Voraussetzungen des Sozialismus* (Los presupuestos del socialismo). Esta obra es el origen del socialismo revisionista o reformista que se separa de la línea general del marxismo [48].

[46] Cita tomada de la compilación «La Cité chrétienne», de Brun H., pp. 429-430.

[47] En su obra *Die wissenschaftliche und kulturhistorische Bedeutung der Karl Marxschen Lehren*, Brunswick ²1924. Cf. nuestra obra sobre *Le socialisme religieux*, pp. 31-32.

[48] Wauters A., o. c.; Brauer Th., *Der moderne deutsche Sozialismus*, Friburgo de Brisgovia 1929; Gay P., *Das Dilemma des demokratischen Sozialismus*, Nuremberg 1954.

En sus comienzos, el socialismo reformista fue ante todo una crítica negativa del marxismo; progresivamente fue elaborando un programa positivo de realizaciones en favor de la clase obrera. Cuando el marxismo esperaba y preparaba una revolución que pusiera fin a la explotación capitalista, el reformismo perseguía mejoras inmediatas del sistema existente, en especial, una mayor participación del trabajo en las riquezas producidas y la transformación progresiva del régimen capitalista en régimen colectivista. Además de las teorías marxistas, el socialismo reformista critica asimismo la táctica marxista: el espíritu revolucionario se transforma en «realpolitik»; en lugar de esperar la abolición radical y brusca del capitalismo, intenta reformarlo gradualmente. Esta «realpolitik» ha sido seguida en la mayoría de los países occidentales por los sindicatos y partidos socialistas.

2. Socialismo planista

Es una nueva forma de socialismo propuesta durante la crisis económica, que tantos estragos causó entre las dos guerras, por el socialista belga H. de Man [49]. En sus obras ya mencionadas, éste había contribuido poderosamente a la renovación de las bases psicológicas del socialismo. Este socialismo planista, siguiendo a su autor, abre una tercera fase, después de la de la acción revolucionaria y la del reformismo. Concibió para Bélgica el «plan de trabajo» que una propaganda hábil y sensacional difundió en todas las esferas de la población.

El planismo, en lugar de reformas fragmentarias *dentro* del capitalismo, tiende a reformar la estructura *del* capitalismo: el Estado tomará bajo su intervención, mediante comisarios nombrados por él, las palancas de la vida económica (finanzas y bancos y la gran industria dirigida por ellos); este sector será, pues, nacionalizado. A su lado seguirá existiendo el sector capitalista privado: todas las profesiones en las que el trabajo y la propiedad se hallan todavía reunidas como en las pequeñas empresas, los oficios, el comercio al por menor y la agricultura. Sin embargo, a causa de la estrecha dependencia entre la vida económica entera y el crédito, este sector privado se encontrará, prácticamente, bajo la intervención del Estado. Este socialismo planista, según el autor, servirá a la causa de los campesinos, de las clases medias, de las profesiones liberales, en una palabra, de todos los que trabajan.

En resumidas cuentas, el socialismo planista se reduce a una especie de economía mixta o dirigismo de Estado, en el que la dirección de la vida económica o, al menos, de sus ramas principales, está confiada a los representantes del poder ejecutivo, bajo la intervención del poder

[49] Cf. *Le Plan du Travail*, Bruselas 1934, y *Socialisme et Planisme*, 1934.

el poder al pueblo. Así las clases sociales desaparecerían y, siendo reducidos todos los ciudadanos a un mismo nivel, sería el encaminamiento hacia la igualdad de los bienes; el derecho de propiedad sería abolido y todas las fortunas que pertenecen a los particulares y los instrumentos mismos de producción serían guardados como bienes comunes.

»La democracia cristiana, por el contrario, por el solo hecho de llamarse cristiana, debe apoyarse en los principios de la fe divina como en su propia base. Debe socorrer las necesidades de los pequeños sin cesar de conducir a la perfección conveniente las almas creadas para los bienes eternos. Para ella nada debe haber tan sagrado como la justicia; debe quedar al abrigo de todo atentado el derecho de propiedad y de posesión, mantener la distinción de clases, que, sin discusión, son propias de un Estado bien constituido; en fin, es preciso que acepte la necesidad de dar a la comunidad humana una forma y un carácter en armonía con los que Dios creador ha establecido.

»Es, pues, evidente que la democracia social y la democracia cristiana nada tienen de común; existe entre ellas toda la diferencia que separa el sistema socialista de la profesión de la fe cristiana» [46].

Agua y fuego, decía Bebel, el famoso socialista alemán, para caracterizar la oposición entre el socialismo y el cristianismo. Por ambas partes se tuvo conciencia de este antagonismo irreductible. Las tentativas de conciliación, como la del sacerdote católico alemán W. Hohoff [47], fueron extremadamente raras y condenadas al fracaso.

D) La Iglesia frente al socialismo reformista y formas recientes del socialismo

1. Socialismo reformista

El marxismo no ha conservado, como en tiempos de León XIII, el monopolio del pensamiento socialista, aunque haya tenido discípulos ortodoxos, como K. Kautsky, que sólo admitían una interpretación literal de los textos del maestro. En 1898 entabló un debate histórico con Ed. Bernstein. Fue la ocasión para que Bernstein publicara su obra titulada *Voraussetzungen des Sozialismus* (Los presupuestos del socialismo). Esta obra es el origen del socialismo revisionista o reformista que se separa de la línea general del marxismo [48].

[46] Cita tomada de la compilación «La Cité chrétienne», de BRUN H., pp. 429-430.

[47] En su obra *Die wissenschaftliche und kulturhistorische Bedeutung der Karl Marxschen Lehren*, Brunswick ²1924. Cf. nuestra obra sobre *Le socialisme religieux*, pp. 31-32.

[48] WAUTERS A., o. c.; BRAUER Th., *Der moderne deutsche Sozialismus*, Friburgo de Brisgovia 1929; GAY P., *Das Dilemma des demokratischen Sozialismus*, Nuremberg 1954.

En sus comienzos, el socialismo reformista fue ante todo una crítica negativa del marxismo; progresivamente fue elaborando un programa positivo de realizaciones en favor de la clase obrera. Cuando el marxismo esperaba y preparaba una revolución que pusiera fin a la explotación capitalista, el reformismo perseguía mejoras inmediatas del sistema existente, en especial, una mayor participación del trabajo en las riquezas producidas y la transformación progresiva del régimen capitalista en régimen colectivista. Además de las teorías marxistas, el socialismo reformista critica asimismo la táctica marxista: el espíritu revolucionario se transforma en «realpolitik»; en lugar de esperar la abolición radical y brusca del capitalismo, intenta reformarlo gradualmente. Esta «realpolitik» ha sido seguida en la mayoría de los países occidentales por los sindicatos y partidos socialistas.

2. Socialismo planista

Es una nueva forma de socialismo propuesta durante la crisis económica, que tantos estragos causó entre las dos guerras, por el socialista belga H. de Man [49]. En sus obras ya mencionadas, éste había contribuido poderosamente a la renovación de las bases psicológicas del socialismo. Este socialismo planista, siguiendo a su autor, abre una tercera fase, después de la de la acción revolucionaria y la del reformismo. Concibió para Bélgica el «plan de trabajo» que una propaganda hábil y sensacional difundió en todas las esferas de la población.

El planismo, en lugar de reformas fragmentarias *dentro* del capitalismo, tiende a reformar la estructura *del* capitalismo: el Estado tomará bajo su intervención, mediante comisarios nombrados por él, las palancas de la vida económica (finanzas y bancos y la gran industria dirigida por ellos); este sector será, pues, nacionalizado. A su lado seguirá existiendo el sector capitalista privado: todas las profesiones en las que el trabajo y la propiedad se hallan todavía reunidas como en las pequeñas empresas, los oficios, el comercio al por menor y la agricultura. Sin embargo, a causa de la estrecha dependencia entre la vida económica entera y el crédito, este sector privado se encontrará, prácticamente, bajo la intervención del Estado. Este socialismo planista, según el autor, servirá a la causa de los campesinos, de las clases medias, de las profesiones liberales, en una palabra, de todos los que trabajan.

En resumidas cuentas, el socialismo planista se reduce a una especie de economía mixta o dirigismo de Estado, en el que la dirección de la vida económica o, al menos, de sus ramas principales, está confiada a los representantes del poder ejecutivo, bajo la intervención del poder

[49] Cf. *Le Plan du Travail*, Bruselas 1934, y *Socialisme et Planisme*, 1934.

legislativo: una economía dirigida en un Estado democrático y parlamentario.

El «plan de Trabajo» obtuvo en su país de origen sólo un éxito parcial y efímero. Mas la idea siguió adelante y tuvo aceptación en algunos países, entre otros Inglaterra durante el gobierno laborista. La Rusia soviética presenta también el aspecto de una economía mixta y dirigida, en la que un sector privado coexiste al lado de un sector nacionalizado, cuya dirección, empero, depende solamente del poder ejecutivo, fuertemente centralizado. El congreso de la nueva Internacional socialista, reunido en Francfort en junio de 1951, adoptó una resolución en la que se propone un socialismo planista con miras a la consecución de la democracia económica.

Otras corrientes se preocuparon con mayor ahinco de profundizar en los fundamentos del socialismo y de darle un alma espiritual.

3. Socialismo cultural

Esta expresión, totalmente vaga, conoció un período de apogeo, sobre todo en Alemania entre los años 1920-1930. Para sus partidarios, el socialismo no es solamente una doctrina económica y social que transformará las estructuras de la sociedad; es una concepción de vida que sobrepasa con mucho la concepción capitalista, puesto que proclama como regla suprema de vida el servicio de la comunidad.

Los filósofos neokantianos, como K. Vorländer, Cohen, Natorp, etcétera, son los representantes de esta corriente [50]. El gran líder socialista francés Jean Jaurès [51] y el jefe del socialismo belga Vandervelde, sobre todo en el último período de su vida, han querido ampliar la concepción del socialismo. El representante más célebre de esta tendencia es, sin duda, H. De Man: él ha refundido el socialismo, le ha dado nuevos fundamentos psicológicos y éticos. Para él el socialismo es un postulado y un imperativo de conciencia. Encuentra sus raíces más hondas en la conciencia de la igualdad y del valor único de los hombres, y no se olvida el autor de recordar que el cristianismo ha traído al mundo el mensaje de la dignidad transcendente del hombre. El socialismo es el ideal de la justicia: como tal es una fuente de fuerzas y de energías morales. Este socialismo no impone únicamente exigencias a los otros, sino que comienza por imponerlas a sus adeptos. Para que se realice el sistema socialista, es preciso, en primer término, formar almas impregnadas del sentido de comunidad que demuestren el valor del socialismo como principio de una nueva cultura humana.

[50] BREITENSTEIN D., O. F. M., *Die sozialistische Erziehungsbewegung*, Friburgo de Brisgovia 1930, pp. 92 y ss., y las relaciones de la reunión internacional de pensadores socialistas en Heppenheim en 1928, *Sozialismus aus dem Glauben*, Zurich 1929.

[51] VANDERVELDE E., *Jaurès*, col. *Réformateurs sociaux*, París 1929; AUCLAIR M., *La vie de Jean Jaurès et la France d'avant 1914*, París 1954.

Este resumen, excesivamente esquemático, está muy lejos de haber agotado la doctrina de este autor [52]. Es, sin embargo, suficiente para hacer resaltar que tal concepción presenta estrechas afinidades con el socialismo pedagógico y religioso.

Este socialismo cultural ha quedado reducido, en gran parte, a una teoría de sabios; ciertas organizaciones de juventud y educación popular han intentado crear lo que se ha venido llamando el hombre socialista y el sentido de vida socialista, dando así lugar a la aparición de lo que se ha denominado el socialismo educador o pedagógico.

4. Socialismo pedagógico

Este movimiento tiende a imbuir en los niños y jóvenes el espíritu socialista y a habituarles a sacrificar sus intereses personales al interés común. Inventado en Alemania por K. Loewenstein bajo el nombre de Amigos de los Niños (*Kinderfreunde*), se extendió por Austria, donde dio origen al movimiento de la juventud de los Halcones Rojos, inspirado en los métodos de Baden-Powel; Marx Adler era su teórico, Kanitz el organizador. Estos movimientos se extendieron a varios países. Organizan «repúblicas de niños», es decir, colonias de verano, en las que los niños y los jóvenes deben llevar una existencia socialista, gobernándose por sí mismos democráticamente.

El socialismo pedagógico no es sino la aplicación del socialismo cultural en el dominio de la educación y tiene, por tanto, los mismos principios [53].

5. Socialismo religioso

Antes de 1914 hubo ya en varios países pequeñas agrupaciones de «socialistas religiosos». Pretendían que la oposición entre socialismo y religión descansaba en un equívoco y que existía, por el contrario, una gran afinidad entre los dos. En efecto, el socialismo es una aspiración hacia un mundo de justicia y de caridad; tiende a instaurar el reino de Dios sobre la tierra; es la voz de Dios dirigida a nuestro tiempo. Por otro lado, una religión verdadera y un auténtico cristianismo, ¿no deben erguirse contra el desorden capitalista y aliarse con un movimiento que, como el movimiento socialista, persigue el triunfo de la justicia en la vida social?

[52] Cf. DE MAN, o. c.; PHILIP A., H., *De Man et la crise doctrinale du socialisme*, París 1928; LEGRAND A., *Le socialisme belge et les problèmes d'aujourd'hui*, Bruselas 1935; LALOIRE M., *De Man, le dernier doctrinaire du socialisme*, «La revue nouvelle», julio-agosto 1953, pp. 70-75, y RUTTEN, o. c. (edic. 1946), pp. 241 y ss.; PFAFF A., *Hendrik De Man, zijn wijsgerige fundering van het moderne socialisme*, Amberes 1956.

[53] BREITENSTEIN, o. c.; FISCHER Z., O. F. M., *Sozialistische Erziehungsbewegung*, Friburgo de Brisgovia 1924; RUTTEN G.-C., O. P., *La doctrine sociale de l'Eglise*, p. 224; POUSSIN M., *L'éducation populaire et le socialisme*, París 1933; *Les républiques d'enfants en Allemagne et en Autriche*, en *Documents de la vie intellectuelle*, octubre 1930.

Después de 1919 se desarrolló y creó incluso una organización internacional. Con todo, nunca logró conmover a la gran masa de los afiliados socialistas y quedó reducida a una minoría, gozando, en general, de poco crédito ante las exigencias de los partidos socialistas.

El movimiento reclutó sus partidarios, sobre todo, en los medios protestantes y, especialmente, en los medios del protestantismo liberal. Se llamaban «socialistas, precisamente por ser cristianos; y cristianos por ser socialistas». Por otro lado, el movimiento atraía también a los socialistas ansiosos de valores espirituales y religiosos.

A pesar de no ser más que un partido muy reducido en número, el socialismo religioso tuvo jefes de valía: en Suiza, el profesor Leonhard Ragaz; en Alemania, los profesores G. Wünsch y E. Tillich; en Francia, el pastor E. Passy; en los Países Bajos, el poeta Mad. Henr. Roland Holst y el profesor W. Banning.

Hacia el año 1930 hubo en Alemania y en Austria unos intentos de organización de un socialismo católico, cuyos jefes fueron H. Mertens y O. Bauer. Fueron ellos quienes motivaron la declaración de Pío XII en la *Quadragesimo Anno* sobre la incompatibilidad entre el verdadero socialismo y un catolicismo auténtico [54].

Es de dominio público que el laborismo inglés siempre ha mantenido una neutralidad absoluta frente a los problemas filosóficos y religiosos. Nadie ignora que cristianos y católicos notorios militan en el Labour Party y en las Trade Unions: sus concepciones sociales están con frecuencia íntimamente ligadas a su convicción religiosa y sólo presenta una semejanza muy esfumada con el socialismo continental o marxista [55]. Lo mismo puede decirse de las corrientes llamadas socialistas de otros países anglosajones. Una apreciación de estas corrientes deberá tener en cuenta estas notables diferencias.

6. Socialismo personalista

Sobre todo después de la segunda guerra mundial, se habla del socialismo personalista que, como otras muchas formas de personalismo, acentúa el valor y la dignidad de la persona humana, cuando los otros socialismos hacen hincapié en la sociedad o comunidad.

Esta modificación se explica fácilmente: en primer lugar, como reacción a la mística antihumana del comunismo y de otras ideologías totalitarias, y contra la presión de la vida social actual, que tiende a ahogar los valores personales. Por otra parte, este socialismo personalista se explica por la influencia de las corrientes ideológicas modernas que colocan a la persona humana en el centro de sus preocupaciones,

[54] Cf. nuestra obra *Het religieus socialisme*, Lovaina 1932, y el resumen de este trabajo: *Le socialisme religieux*, en «La vie intellectuelle», t. XXXIII 1935, pp. 53-73.

[55] De ello puede uno convencerse leyendo, por ejemplo, el libro del ministro laborista SNOWDEN, *Labour and the new World*.

especialmente el existencialismo. Este personalismo es más bien una tendencia que una doctrina bien definida. Se le encuentra en los medios más diversos. Entre sus representantes eminentes se encuentran Denis de Rougemont, suizo calvinista, y, especialmente, el pensador católico francés Em. Mounier († 1950). La revista «Esprit» fue la tribuna de esta tendencia. En los Países Bajos este socialismo está expuesto en las obras de W. Banning y G. Ruggers [56] y es la base del Partido del Trabajo, que ha reemplazado al partido social-demócrata de antes de la guerra.

La resolución de la nueva Internacional socialista adoptada en el Congreso de Francfort el 3 de julio de 1951 refleja esta tendencia: «Los socialistas luchan por un mundo mejor en el que... la plenitud de la persona humana debe engendrar el desarrollo fructuoso de toda la humanidad» [57]. La tendencia personalista reaparece de nuevo en los jóvenes socialistas de Alemania, que se preocupan de la renovación del pensamiento socialista, tales como Alfred Weber y Ritsehl [58]; tiene también representantes en Francia, entre los cuales figuran Léon Blum, André Havriou y Georges Izard [59].

Esta tendencia, por vaga que sea, da a la ideología socialista una mayor amplitud y enriquecimiento que le acerca a la concepción católica. Mas la noción de la persona humana, la justificación de su dignidad eminente, el sentido de su destino, no hallan en ella una explicación adecuada. Es imposible fundamentar el sentido de la vida humana y la trascendencia de su destino sin una referencia explícita a Dios. El socialismo personalista, como todo humanismo profano, carece de la piedra angular —la idea de Dios—, del lazo con lo eterno: es su debilidad congénita.

7. La Iglesia frente al socialismo mitigado y nuevas formas del socialismo

Pío XI ha descrito magitralmente en la *Quadragesimo Anno* la evolución que se produjo en el socialismo después de su *Rerum Novarum*. Comprueba que se halla dividido «en dos partidos principales, con frecuencia opuestos entre sí y aun enemigos encarnizados sin que, no obstante, ni uno ni otro haya renunciado al fundamento anticristiano que caracterizaba al socialismo...» [60].

[56] BANNING W., *De dag van morgen*, Amsterdam ²1946; RUGGERS G., *Socialisme vroeger en nu*, Amsterdam 1945.

[57] Cf. el texto completo en la «Documentation catholique», 48, 1951, col. 1143-1149.

[58] Cf. sus contribuciones a la compilación *Das Weltbild unserer Zeit; Versuch einer geistigen Bestandsaufnahme*, Nuremberg 1954, y WELTY E., *Der Sozialismus auf der Suche nach sich selbst*, «Neue Ordnung», 1955, pp. 129-142.

[59] Cf. MARCY G., *Les courants sociaux*, Semanas sociales de Francia, 1947, pp. 122-125.

[60] Aquí seguimos el texto de la *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 413-418, n.os 42-51.

La historia ha designado estos dos partidos bajo el nombre de comunismo y de socialismo.

No se detiene Pío XI en esta encíclica a analizar el comunismo; más tarde le consagrará un documento especial, la encíclica *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937). El carácter anticristiano del comunismo es evidente y la Iglesia no puede menos de condenarlo.

Mas la evolución del socialismo plantea nuevos problemas, especialmente el del «bautismo» del socialismo.

a) *El socialismo reformista o mitigado.*

Éste se separa en tres puntos de sus posiciones radicales anteriores y, en consecuencia, del comunismo:

1.° Renuncia a los métodos de la violencia.

2.° Atenúa sin rechazarla completamente, al menos de ordinario, la lucha de clases, que se convierte entonces, «poco a poco, en una legítima discusión de intereses, fundada en la aspiración de la justicia... Si no es la paz social feliz que buscamos todos, puede, sin embargo, y debe ser, un punto de partida para llegar a una cooperación mutua de las profesiones».

3.° Atenúa asimismo su concepción colectivista: «La guerra declarada a la propiedad se calma cada vez más, y se reduce de tal manera que, en definitiva, no es la propiedad misma de los medios de producción la que es atacada, sino cierta prepotencia social que esta propiedad, contra todo derecho, se ha arrogado y usurpado...»

De este modo se ha operado, de hecho, un acercamiento entre este socialismo y las ideas sociales cristianas. Entonces se plantea esta cuestión: ¿este socialismo merece todavía la condenación de la Iglesia? ¿No hay posibilidad de aliarse con él? «¿No se podría llevar a los principios de la verdad cristiana alguna mitigación, alguna templanza, a fin de enfrentarse con el socialismo y poder encontrarse en un punto medio?».

b) *No hay compromiso posible entre el socialismo y el catolicismo.*

Es la respuesta del Papa al problema planteado. Está justificada por estas tres consideraciones: 1.ª, esta evolución no está producida —está muy lejos de ser verdad— en todos los partidos socialistas; 2.ª, no implica un abandono, sino simplemente una atenuación de la lucha de clases; 3.ª, es un vano intento el querer atraer a los socialistas al precio de la integridad de la doctrina católica. La iglesia jamás podrá sacrificar, por pequeña que sea, una partícula del depósito que se le ha confiado. Nunca se debe ejercitar la caridad a expensas de la verdad.

Y si el socialismo, en cuanto se refiere a la lucha de clases y a la propiedad privada, se corrigiera verdaderamente, ¿no sería posible entonces bautizarlo? Este bautismo del socialismo fue entonces objeto

de vivas discusiones. Se había instituido en Austria la Asociación de los Socialistas Católicos bajo la dirección de un obrero metalúrgico, Otto Bauer [61]. En un congreso en Berndorf, del 5 al 9 de junio de 1930, esta asociación redactó un programa de socialismo católico, que fue enviado al Nuncio en Viena pidiéndole el parecer de la Iglesia. Nuestra investigación, realizada en el mismo lugar de los sucesos, nos ha informado sobre estos hechos. El Nuncio, después de haber pedido el parecer de eminentes sociólogos católicos, retransmitió la demanda a Roma.

La encíclica *Quadragesimo Anno* dio a conocer la decisión de la Santa Sede:

«Son muchos los católicos que, sabiendo perfectamente que nunca pueden abandonarse los principios católicos ni suprimirse, parecen volver sus ojos a esta Santa Sede y pedir con instancia que resolvamos si ese socialismo está suficientemente purgado de sus falsas doctrinas, de tal suerte que, sin sacrificar ningún principio cristiano, pueda ser admitido y en cierto modo bautizado. Para satisfacer, según Nuestra paternal solicitud, a estos deseos, decimos: El socialismo, ya se considere como doctrina, ya como hecho histórico, ya como *acción*, si sigue siendo verdaderamente socialismo, aun después de sus concesiones a la verdad y a la justicia en los puntos de que hemos hecho mención, es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica, porque su manera de concebir la sociedad se opone diametralmente a la verdad cristiana» [62].

Aun después de haber corregido sus concepciones sobre la lucha de clases y el colectivismo, el socialismo verdadero sigue siendo opuesto a los principios de la Iglesia católica en tres aspectos: como sistema doctrinal, como hecho histórico y como acción. Nadie ha escrito un comentario tan justo del anterior pasaje como el del artículo publicado en 1932 por el padre Rutten, que conserva todo su valor para los partidos socialistas de Europa, a excepción del partido laborista de Inglaterra y el de los Países Bajos. En esta última nación, los obispos mantienen la prohibición de adherirse a los sindicatos socialistas. No prohiben formalmente que los católicos se afilíen al Partido del Trabajo, pero desean vivamente la unión de todos los católicos en el terreno político: véanse las cartas colectivas del episcopado neerlandés de 1946 y de 1954. Hacemos nuestra, relacionándola con lo que comprobamos todos los días en torno a nosotros, la triple afirmación del Soberano Pontífice:

a) La doctrina socialista no es compatible con la doctrina de la Iglesia.

---

[61] No debe confundírsele con su homónimo, autor de la obra citada: *Le socialisme, la religion et l'Eglise*.
[62] C.E.D., p. 415, n.° 46.

Tanto como el socialismo, la Iglesia desea asegurar a todos la felicidad temporal, y el Papa recuerda que el medio más adecuado para merecerla y conservarla es cumplir fielmente con los deberes de su profesión y de su vocación.

Sin embargo, la razón de ser y el fin último del hombre, y, por consiguiente, la orientación de toda su vida, tienden esencialmente a unirse en la eternidad al Dios que nos ha creado. Entre tanto, nuestro primer deber es amarle y servirle aquí en la tierra y darle homenaje, no sólo individualmente, sino también colectivamente.

El socialismo, por el contrario, «ignorando completamente este fin supremo del hombre y de la sociedad o no teniéndolo en cuenta para nada, supone que la comunidad humana ha sido constituida exclusivamente con miras al bienestar temporal». Cuando los socialistas no cesan de repetir que la religión es un asunto privado, que dice relación exclusivamente a la vida individual, la Iglesia responde que esta afirmación está en contradicción flagrante con la doctrina cristiana. Ésta enseñó siempre que las colectividades están obligadas, tanto como los individuos, a reconocer la autoridad divina y someterse a su ley. Habiendo hecho la Providencia al hombre social, como asimismo racional, las sociedades humanas y los que las gobiernan, deben reconocer los derechos de Dios, tanto en su actividad pública como en su actividad privada.

La autoridad social «no puede fundamentarse sobre los intereses temporales y materiales, sino que sólo puede venir de Dios, Creador y fin último de todas las cosas».

Ahora bien, el socialismo se ha asignado como fin exclusivo el bienestar temporal y la felicidad de este mundo. Se desinteresa totalmente de los problemas del origen divino del poder y del destino de nuestra alma eterna. Defiende que cada uno es libre de pensar y hacer lo que quiera. Proclamándose neutral frente a la Iglesia, es un adversario cuya influencia hay que combatir a todo precio. En su libro titulado *Le Marxisme a-t-il fait faillite?*, M. Vandervelde ha reconocido lealmente que «los dirigentes socialistas, sin excepción, son opuestos a toda creencia positiva».

¿Es necesario añadir que el socialismo no piensa someterse a los preceptos morales que la Iglesia siempre consideró intangibles: la indisolubilidad del matrimonio, la prohibición de atentar contra la propia vida y de recurrir a las prácticas anticoncepcionales ?

El socialismo belga se ha convertido, en todas partes, o en casi todas, no solamente en el defensor y promotor decidido de la instrucción neutra obligatoria, sino, además, en el adversario encarnizado de la enseñanza católica. Anuncia abiertamente que, en caso de obtener la mayoría, suprimiría las subvenciones que sabe que son indispensables al mantenimiento o, al menos, al desenvolvimiento de las escuelas libres gratuitas. Esta actitud bastaría por sí sola para crear entre el socialismo

belga y la Iglesia un foso infranqueable. La encíclica de Pío XI sobre la educación cristiana de la juventud no permite la menor duda a este respecto [63].

b) Si consideramos al socialismo como hecho histórico, podemos ver que fue materialista desde sus orígenes y que sus principales dirigentes, sobre todo en Francia y en Bélgica, combatieron siempre y encarnizadamente a la Iglesia católica.

Ciertamente el materialismo ya no está de moda entre los medios científicos y ha cedido el paso a un agnosticismo amable y a un elegante escepticismo. Algunos socialistas instruidos se abstienen cuidadosamente de herir las convicciones religiosas de sus conciudadanos. Mas nunca lograron impedir que el conjunto de los dirigentes, y sobre todo de los publicistas del partido, atacaran a la Iglesia católica sin tregua ni descanso. Por otra parte, no se les puede negar el mérito de su franqueza a todos los que de entre ellos proclaman abiertamente que el socialismo conduce al librepensamiento y que el librepensamiento debería conducir al socialismo.

Aun suponiendo que los socialistas adopten en un futuro próximo frente a la Iglesia una actitud de neutralidad benevolente, seguiría siendo verdad todavía lo que Cristo dijo: «quien no está conmigo, está contra mí». Ahora bien, un católico no puede ni concebir siquiera la posibilidad de separar a Cristo de su Iglesia y ésta de su Jefe supremo, el Romano Pontífice.

c) Y ¿qué decir de la acción socialista?

Ninguna prueba tendrá jamás el valor de aquella que nos recuerda el Evangelio, condensación del sentido común de generaciones sucesivas y de la experiencia de siglos: «Se conoce el árbol por sus frutos». No hay en nuestros países una sola localidad en que no podamos establecer un paralelismo regular entre los progresos del socialismo y el retroceso de las convicciones y prácticas religiosas [64]. Las instrucciones y las directrices trazadas por la jerarquía religiosa dan con frecuencia a los socialistas belgas la ocasión de demostrar que no hacen ningún caso de las mismas. Un espíritu de desconfianza y de hostilidad contra la Iglesia católica los envuelve como en una túnica de Neso de la que todavía ninguno ha logrado despojarlos» [65].

Estas comprobaciones se renuevan todos los días en nuestros países de Occidente. La conclusión de Pío XI es, pues, válida: «Si es verdad que el socialismo, como todos los errores, contiene alguna partícula de

[63] La actitud del partido socialista durante estos últimos años no ha hecho más que corroborar esta consideración. Cf. BRYS (Mons.), *Het Belgisch socialisme en de godsdienst*, Bruselas 1956, y nuestro artículo *Onze socialisten tegenover godsdienst en Kerk*, «Sacerdos», septiembre 1955.

[64] BEDNARIK comprueba, para la juventud austríaca: «El proletario medio de 12 años piensa como un ateo...», *De jonge arbeider van deze tijd, een nieuw type*, p. 103.

[65] RUTTEN G. C., O. P., *La doctrine sociale de l'Église*, pp. 214-217.

verdad (jamás lo negaron los Soberanos Pontífices), no lo es menos que descansa sobre una teoría de la sociedad que le es propia y que es inconciliable con el cristianismo auténtico. Socialismo religioso y socialismo cristiano son una contradicción: nadie puede ser, al mismo tiempo, buen católico y verdadero socialista». Se impone la misma conclusión, después de haber seguido durante muchos años las corrientes del socialismo religioso en varios países, con tal evidencia, que los jefes socialistas, como Em. Vandervelde, tuvieron a bien reconocer [66]; por otra parte, en ningún sitio los socialistas religiosos han logrado establecer una verdadera reconciliación entre las organizaciones socialistas y las confesiones religiosas.

c) *La Iglesia frente al socialismo cultural, pedagógico y personalista.*

El abismo que separa al socialismo del catolicismo no estriba esencialmente en el orden social, sino en sus concepciones de la vida. Para colmar este abismo, debería comenzar el socialismo por proclamar su fe en la vida eterna, como lo hace el adulto que pide el bautismo antes de franquear el umbral de la Iglesia. Pues nuestra concepción social está en función de esta perspectiva de eternidad. La aspiración a la justicia en este mundo que vive y se exterioriza en el socialismo, no se verá disminuida. Todo lo contrario. El sentido social encuentra en el cristianismo impulso sobrenatural y una justificación divina. «Las reivindicaciones (de los socialistas) en lo que tienen de justo, encuentran un apoyo mucho más fuerte en los principios de la fe cristiana y una fuerza de realización mucho más eficaz en la caridad cristiana».

La misma conclusión es valedera para las nuevas formas del socialismo cultural y pedagógico. «Se empeña, ante todo, en imprimir su sello en los espíritus y en las costumbres; atrae particularmente a los niños desde su tierna edad, bajo el color de amistad, para arrastrarlos tras de sí; mas se dirige igualmente a todos los hombres para formar el hombre "socialista" que pueda modelar la sociedad en conformidad con sus principios».

Este ideal de vida y de educación está infinitamente alejado del que la Iglesia, intérprete de la revelación divina, propone a los hombres, destinados a ser, con la gracia, hijos de Dios, y que Pío XI explicó en su bella encíclica sobre la educación *Divini illius Magistri* (31 de diciembre de 1929). Baste comparar un instante estas dos concepciones: la nuestra se fundamenta totalmente en la idea de Dios, la concepción socialista sobre la del hombre; nuestra concepción coloca todo lo creado dentro de la perspectiva de la eternidad; la otra desconoce o niega

[66] En su prefacio a la obra de MARIE-FRANÇOIS, *Socialiste parce que chrétien*, París-Bruselas 1933, p. 7. En el momento de preparar estas páginas el socialismo belga hace un nuevo esfuerzo para atraerse a los católicos y ha constituido un «grupo de socialistas cristianos». El futuro nos informará sobre si esta agrupación será capaz de llevar a cabo una aproximación.

este destino primordial de las criaturas y del hombre; nosotros damos a la persona humana un valor autónomo y transcendente; en el socialismo, el hombre sólo es considerado como ser social. Esta última particularidad no puede aplicarse al socialismo personalista, pero, como ya se dijo, éste, falto de fundamentos religiosos, no logró jamás justificar la supremacía de la persona humana.

d) *La Iglesia y el socialismo religioso.*

Oímos a Pío XI cuando declaraba la incompatibilidad del socialismo con la doctrina católica. Lo que les separa, en suma, es la oposición entre un mesianismo terreno y un mesianismo celestial, entre la ciudad humana y la Ciudad de Dios, entre un orden social puramente humano y el reino de Cristo rey. Al afirmar esta oposición no despreciamos, en modo alguno, el sentido social y la aspiración profundamente religiosa de ciertos socialistas, como Wünsch, Ragaz, H. R. Holst, etcétera. Mas fuerza es afirmar que no logramos establecer una trabazón armónica entre sus convicciones y el dogma cristiano. Fuerza es asimismo afirmar que su llamada, por emocionante que sea, no ha encontrado apenas eco en las filas del socialismo. La oposición es, pues, algo más que un simple equívoco. Es una antinomia real entre dos concepciones de vida, una de las cuales procede de Dios, mientras que la otra procede del hombre: la antinomia entre un humanismo cristiano y un humanismo pagano.

e) *La Iglesia y sus hijos que se pasaron al socialismo.*

El hecho es innegable: a pesar de la oposición entre socialismo y catolicismo, hay, sobre todo en ciertas regiones, numerosos católicos que militan en las filas del socialismo: entraron ora por ignorancia, ora por la influencia del medio en que vivían, ya también por convicción: muchos creyeron, en efecto, de buena fe que sólo el socialismo defendería sus intereses, puesto que la Iglesia y los que hacen profesión de estarle sometidos están del lado de los ricos y no se ocupan de los obreros.

Conoce el Papa esta excusa y lamenta amargamente la conducta de ciertos hombres que, «llamándose católicos, apenas se acuerdan de la sublime ley de la justicia y de la caridad, en virtud de la cual nos está mandado no sólo dar a cada uno lo que le pertenece, sino también socorrer a nuestros hermanos necesitados, como a Cristo mismo; ésos, y esto es lo más grave, no temen oprimir a los obreros por espíritu de lucro. Hay, además, quienes abusan de la misma religión y se cubren con su nombre en sus exacciones injustas, para defenderse de las reclamaciones completamente justas de los obreros. No cesaremos nunca de condenar semejante conducta; esos hombres son la causa de que la Iglesia, inmerecidamente, haya podido tener la apariencia y ser acusada de inclinarse de parte de los ricos, sin conmoverse ante las necesi-

dades y estrecheces de quienes se encontraban como desheredados de su parte de bienestar en esta vida» [67].

Pertenece al apostolado social de la Iglesia disipar esta falsa apariencia y refutar esta acusación calumniosa. Debe dar a los obreros una prueba irrefutable de que sus intereses legítimos son defendidos por nuestras organizaciones y nuestros estadistas católicos tanto como cualesquiera otros. Mas al mismo tiempo se debe, por métodos adaptados de pastoral y por el apostolado especializado, emprender resueltamente la recristianización del mundo obrero. La expansión mundial de la Juventud Obrera Cristiana, la fuerza de las organizaciones obreras cristianas constituyen la prueba de que la Iglesia, en nuestros días como en sus orígenes, halla sus apóstoles más ardientes entre el pueblo, a condición de que éste pueda reconocer en Ella su verdadera naturaleza y oir de su boca la palabra del Maestro: *Misereor super turbam.*

E) El socialismo en busca de sí mismo

El socialismo actual está pasando por una profunda crisis doctrinal, que sus éxitos en el terreno político o sindical consiguen ocultar ante el gran público, pero que no por esto deja de ser real. Además, es motivo de discusiones y debates en multitud de países [68].

Como hemos visto, ya entre 1930 y 1940 procuró H. De Man animar al socialismo e infundirle un nuevo espíritu. Esta tentativa tuvo un éxito relativo. Pasada la segunda guerra mundial, el socialismo se convirtió para sí mismo y para los demás en un enigma. Claro que el socialismo representa todavía, en muchos países, una potencia política importante y sus organizaciones sindicales, sus cooperativas, etc., gozan de gran predicamento. Pero las teorías socialistas, sean de inspiración utópica o marxista, no interesan ya al mundo actual; los trabajadores a los cuales dirigía el socialismo su mensaje no son ya «los condenados de la tierra», y la mística de los de manos encallecidas no corresponde tampoco al gran número de «terciarios» que militan en las filas del socialismo. «El socialismo de hoy día tiene necesidad de nuevos análisis, de nuevas ideas, y tiene todavía más necesidad de una antigua fe; pero no encontrará nada de esto sino dejando su teología, su casuística y sus complejos...» [69]

Si el socialismo no llega a superar la política de inmediatos intereses para sus afiliados, entrará en el camino del liberalismo para hundirse, por falta de idealismo, en un pragmatismo utilitario.

---

67 *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 417, n.° 50.

68 Véase, para Alemania, el citado artículo de Welty y la obra *das Weltbild unser-er Zeit*. Para Francia, la lección de Marcy en la 34.ª Semana social de Francia. Para Bélgica, se encuentran referencias de las discusiones en las revistas «Socialisme» y «Socialistische Standpunten». Véase además nuestro número extraordinario de «Esprit», mayo de 1956, dedicado al socialismo contemporáneo.

69 Domenach J. M., «Esprit», 1956, p. 643.

También los socialistas, con el deseo de renovar la inspiración de su movimiento, se han dado cuenta de la necesidad de buscar para el ideal socialista nuevos cimientos doctrinales. Les es necesario reavivar los ideales socialistas. Pero, de buen principio, ¿tiene el socialismo o ha de tener una doctrina propia y definida en sus grandes líneas? ¿No es quizás un movimiento, una inspiración, un «socialismo de corazón», o un «socialismo sin dogmas», como suponen algunos?

Si el socialismo quiere expresarse en una doctrina, ¿se limitará tal doctrina a los problemas de la vida social? ¿O es solamente una concepción de vida que abarca todos los aspectos de la vida humana y da así una respuesta a los problemas metafísicos de la vida?

¿El socialismo está y debe permanecer unido al marxismo? ¿En qué medida puede desprenderse y superarlo?

Si el socialismo quiere ser una concepción total de la vida, ¿cuáles son sus respuestas a los importantes problemas de la vida: el destino del hombre, las relaciones entre el hombre y la sociedad, sus relaciones con el infinito? Y sus contestaciones, ¿están o no están conformes con la concepción religiosa y cristiana de la vida?

Si el socialismo quiere limitarse a los problemas de esta vida, no puede evadirse de tomar una posición sobre el problema fundamental del sentido de esta vida terrenal.

Sea la hipótesis que sea, el socialismo no puede contentarse con la elaboración de unas reformas más o menos urgentes, ha de pronunciarse, además, sobre los problemas más profundos, aunque sea para dar a sus reivindicaciones los fundamentos que las justifiquen.

En varias naciones, entre ellas los Países Bajos e Inglaterra, el socialismo admite sin reservas el pluralismo, quiere mantener una neutralidad frente a frente de la religión y de las confesiones religiosas. En otras naciones, como Bélgica, se declara laico, anticlerical y antirreligioso.

En la elaboración de una nueva doctrina, ¿tendrá el socialismo también que pronunciarse sobre el marxismo?, ¿en qué medida permanecerá fiel a la ortodoxia marxista? Mientras hay quien no concibe otro socialismo que el socialismo marxista, hay también algunos que no ven en el marxismo sino un estadio del socialismo, superado ahora por la propia evolución del capitalismo, y que predican un socialismo que sería la expresión de un humanismo social y de libertades democráticas.

No nos corresponde a nosotros dar una respuesta a todas estas preguntas, ni pronosticar el porvenir y la evolución del socialismo. En la misma medida en que el socialismo de mañana se separe del materialismo, del anticlericalismo y de la idea de lucha de clases y tenga en cuenta las dimensiones y las aspiraciones espirituales del hombre y las concesiones imprescriptibles de derecho natural, podrá entablarse el diálogo entre los católicos y los socialistas.

III. *LA IGLESIA Y EL COMUNISMO*

Actualmente se reserva el nombre de comunismo a aquella de las dos corrientes colectivistas que es más radical y que pretende ser la heredera fiel del pensamiento de K. Marx. No tenemos por qué emitir nuestro juicio sobre la fundamentación de este aserto, vivamente impugnado por los socialistas. A partir de la victoriosa revolución del partido bolchevique en Rusia (octubre de 1917), el comunismo ha tenido ocasión de instaurar el colectivismo en este inmenso país. El comunismo actual se identifica, pues, salvo algunas disidencias, como la de los partidos trotskistas y la del mariscal Tito, con el bolcheviquismo, y la Unión de las Repúblicas Soviéticas (U.R.S.S.) es, por lo demás, la vanguardia y el foco de la revolución comunista mundial. Con miras a la preparación de esta revolución, el comunismo ha extendido por el mundo entero, pública o clandestinamente, una red de organizaciones comunistas o simpatizantes bajo la obediencia de Moscú. Esta quinta columna tiene como fin mantener en todas partes la agitación social, minar las instituciones nacionales y propagar las ideas y la mentalidad comunistas. ¿En qué medida este bolcheviquismo es todavía la verdadera encarnación del ideal comunista? ¿Qué transformaciones ha sufrido el pensamiento de Marx después de ser repensado por Lenin y Stalin? Son problemas en los que aquí no podemos detenernos. El régimen soviético de nuestros días ha tomado el aspecto de un capitalismo de Estado y de nacionalismo imperialista y agresivo que ya ha extendido su influencia directa sobre numerosos países satélites de Europa y Asia, y que, por su potencia guerrera y su política internacional, mantiene en el mundo una atmósfera de inquietud y perturbación [70].

---

[70] Bibliografía sumaria:

KOLOGRIWOF I., *Die Metaphysik des Bolschevismus*, Salzburgo 1934.

BERDIAEFF N., a) *Problèmes du communisme*, París 1933; b) *Vérité et mensonge du communisme*, París 1934; c) *Christianisme et Réalité sociale*, París 1934.

DE BIVORT DE LA SAUDÉE, S. I., etc. *Essai sur Dieu, l'home et l'Univers*, Tournai 1950 (4.ª ed. de la obra *Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu*, París 1936).

MAURIAC Fr., etc., *Le communisme et les chrétiens*, París 1937 (contiene el notable estudio de DUCATILLON, O. P., *Doctrine communiste et doctrine catholique*, pp. 5-151).

LAVAUD B., O. P., *La Philosophie du Bolchevisme*, en «Revue Thomiste», t. 37 (1932), pp. 590-633.

LACROIX J., *L'homme marxiste*, Lieja 1951 (seguido de una breve biografía a la que nos remitimos).

FRAIGNEUX M., *Communisme, mystique inhumaine*, París 1949.

GRÉGOIRE F., *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Lovaina 1947, y *La pensée communiste*, Lovaina 1950.

KRAAN J., *Een christelijke confrontatie met Marx, Lenin en Stalin*, Kampen 1953.

VAN GESTEL C., *Communisme en socialisme: hun verwantschap en hun onderscheid*, *Ons Geloof*, 1935, pp. 385-395 y 533-544.

Id., *De philosophie van het Bolsjevisme*, *Kultuurleven*, 1937, pp. 153-177.

1. La doctrina, la mística y la propaganda del comunismo

Podemos distinguir conceptualmente la doctrina, la mística y la propaganda del comunismo: en realidad, las tres se confunden hasta el punto de identificarse.

Pretende el comunismo basarse sobre fundamentos sólidos: una concepción de la vida y del mundo que da una explicación científica de la realidad y de la evolución sociales e incluso de todo lo real. Su acción revolucionaria no es más que el corolario y la aplicación de su doctrina revolucionaria. Esta doctrina es la de Marx, pero Lenin añadió elementos rusos. Su dogma principal es el materialismo histórico y dialéctico, la metafísica de la revolución. En ninguna parte se encuentra un análisis más conciso de esta doctrina que en la encíclica *Divini Redemptoris* que Pío XI consagró al comunismo: «La doctrina que el *comunismo* oculta bajo apariencias a veces tan seductoras, se funda hoy esencialmente en los principios del *materialismo*, llamado dialéctico e histórico, ya proclamados por Marx, y cuya única genuina interpretación pretenden poseer los teorizantes del bolcheviquismo. Esta doctrina enseña que no existe más que una sola realidad, la materia, con sus fuerzas ciegas: la planta, el animal, el hombre son el resultado de su evolución. La misma sociedad humana no es sino una apariencia y una forma de la materia, que evoluciona del modo dicho, y que por ineluctable necesidad tiende, en un perpetuo conflicto de fuerzas, hacia la síntesis final: una sociedad sin clases. En semejante doctrina es evidente que no queda ya lugar para la idea de Dios: no existe diferencia entre el espíritu y la materia, ni entre el cuerpo y el alma; ni sobrevive el alma a la muerte, ni por consiguiente puede haber esperanza alguna de otra vida. Insistiendo en el aspecto dialéctico de su materialismo, los comunistas sostienen que los hombres pueden acelerar el conflicto que ha de conducir al mundo hacia la síntesis final. De ahí sus esfuerzos para hacer más agudos los antagonismos que surgen entre las diversas clases de la sociedad; la lucha de clases, con sus odios y destrucciones, toma el aspecto de una cruzada por el progreso de la humanidad. En cambio, todas las fuerzas, sean las que fueren, que se oponen a esas violencias sistemáticas deben ser aniquiladas como enemigas del género humano» [71].

Las consecuencias de esta doctrina se hallan expuestas con nitidez en este documento: la persona humana es despojada de su libertad y de sus derechos naturales, especialmente del derecho de propiedad; en virtud de la igualdad absoluta, se rechaza toda jerarquía y toda autoridad establecida por Dios. La colectividad, por el contrario, es

---

[71] C.E.D., p. 439, n.º 9.

considerada como el origen primario y único de toda autoridad: frente a ella la persona no conserva ningún derecho. El matrimonio y la familia se ven transformados en instituciones puramente convencionales y civiles, fruto de un sistema económico determinado. Ningún lazo de orden moral entre los esposos, entre los padres y los hijos, ningún derecho de educación de los hijos por parte de los padres. La sociedad, en este sistema, se convierte en una colectividad sin otra jerarquía que la del sistema económico, cuya única misión será la producción de los bienes mediante el trabajo colectivo y cuyo único fin será el goce de los bienes terrenos... Esperando la llegada de la edad de oro del ideal colectivista, el Estado y el poder político, detentado por el partido, expresión del proletariado, ejerce una autoridad discrecional: la dictadura del proletariado.

Apenas si es creíble que semejante doctrina, que no sólo quiere instaurar una humanidad sin Dios, sino incluso una sociedad sin humanidad, pueda encontrar adeptos. Sin embargo, para muchos millones de seres humanos, el comunismo se ha convertido en un ideal, por el que viven y aceptan la muerte. Jamás un movimiento religioso reconoció una difusión tan rápida como el comunismo. Se han llenado las bibliotecas con relatos de los métodos brutales y antihumanos del comunismo y, con todo, ejerce una enorme fuerza de atracción y suscita oleadas de entusiasmo y generosidad incomparables. ¿Cómo explicar estas paradojas? «Una concepción de vida que tiene semejante éxito, que tiene en su haber tales abnegaciones y una fidelidad con frecuencia heroica, no puede consistir únicamente en un materialismo degradante, en métodos antihumanos y en un ideal completamente inmoral de fuego y de sangre...» [72]. Nace su dinamismo prodigioso de que el comunismo se ha convertido para sus millones de adeptos en una mística, la mística de la redención del proletariado desheredado, una religión mundial, pero una religión secularizada, política y social, un mesianismo terreno [73]. Pío XI subrayó este carácter seudomístico del comunismo: «El comunismo de hoy, de modo más acentuado que otros movimientos similares del pasado, contiene en sí una idea falsa de redención. Un seudoideal de justicia, de igualdad y de fraternidad en el trabajo, impregna toda su doctrina y toda su actividad con cierto falso misticismo que comunica a las masas, halagadas por falaces promesas, un ímpetu y un entusiasmo contagiosos, especialmente en tiempos como los nuestros, en los que a la defectuosa distribución de los bienes de este mundo ha seguido una miseria, que no es normal» [74].

---

[72] HOUTART Fr., en la introducción a la obra citada de LACROIX J., p. 7.
[73] Es el tema de las obras de BERDIAEFF y de MONNEROT J., *Sociologie du communisme*, París 1949, y de BANNING W., *Het communisme als politiek sociale wereldreligie*, Arnhem 1951, y el de KRAAN.
[74] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 439, n.° 8.

La difusión del comunismo se ha servido de una propaganda insidiosa y vasta, que no se detiene ante ningún escrúpulo, que se aprovecha de los antagonismos de raza, de los abusos sociales, de las divisiones políticas, y cuya táctica, con sus virajes bruscos y sus cambios de opinión desconcertantes, pasa de la política del puño cerrado a la de la mano tendida, en conformidad, al parecer, con la evolución dialéctica de la historia, pero, en todo caso, en conformidad con las directrices de Moscú.

Esta seudomística de redención, esparcida por esta propaganda diabólica, consigue fácil éxito en las comarcas en que la masa es presa de la miseria o víctima de la explotación y donde la fe ha sido ya conmovida por doctrinas subversivas. Nunca se repetirá bastante que el liberalismo ha desbrozado el camino al comunismo y que éste no encuentra mejor aliado que la miseria. Ciertas manifestaciones y campañas anticomunistas son tan desacertadas que se cierran con un superávit en favor del comunismo. Y es de extrañar que un gran número de Estados y buena parte de la prensa mundial permanezcan obstinadamente con los ojos cerrados ante un peligro que no solamente amenaza los valores religiosos, sino también los fundamentos del orden social humano.

2. La actitud de la Iglesia frente al comunismo

A partir de 1846 la Iglesia ha multiplicado sus advertencias y ha condenado los errores del colectivismo [75].

Cuando Pío XI publicó en 1931 su encíclica *Quadragesimo Anno*, se halló frente al comunismo bolchevique en su segunda fase: la fase de la edificación de una economía planificada. Este comunismo es partidario de la lucha implacable de clases y de la desaparición completa de la propiedad privada. Por entonces había ya penetrado en inmensos países de Europa y de Asia. Su hostilidad frente a la Iglesia y Dios mismo es harto evidente. Parece, en consecuencia, inútil condenarlo de nuevo. Mas el Papa condena el abandono de los que permiten que se propaguen tales doctrinas malsanas y subsistan estados de cosas que exasperan a las masas.

Hacia el fin de su vida, Pío XI publicó en quince días tres grandes encíclicas, llamadas de la Pasión, por aparecer en el tiempo litúrgico de la Pasión y porque tratan de los sufrimientos del Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Son *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937) sobre la situación de la Iglesia en la Alemania nacionalsocialista; *Divini Redemptoris* (19 de marzo) sobre el comunismo ateo y *Firmissimam*

---

[75] Su lista completa se halla en la obra citada de J. DE BIVORT DE LA SAUDÉE, pp 18-20, y en «Documentation catholique», 31 de julio de 1949, col. 975-983.

constantiam (28 de marzo) sobre la persecución de la Iglesia en Méjico. En estos tres documentos fija de nuevo su posición frente a los sistemas totalitarios, en los que él veía una amenaza directa para la paz del mundo y de la Iglesia [76].

La encíclica *Divini Redemptoris* es la exposición doctrinal más importante. Para comenzar, recuerda Pío XI la acción de sus predecesores y sus propias intervenciones. Sin embargo, el comunismo se sigue extendiendo por el mundo mientras se multiplican sus funestas consecuencias.

En la segunda parte, describe el Papa la seudomística y la doctrina materialista del comunismo y sus consecuencias en la vida profesional, familiar y civil; examina las causas de la difusión de este movimiento y sus frutos en los países esclavizados. «Por primera vez en la historia asistimos a una lucha fríamente intentada y arteramente preparada por el hombre contra *todo lo que es divino* (2 Thes 2, 4). El comunismo es, por naturaleza, antirreligioso, y considera la religión como *el opio del pueblo* porque los principios religiosos, que hablan de la vida de ultratumba, impiden al proletario aspirar a la consecución del paraíso soviético, que es de este mundo» [77].

En la tercera parte de la encíclica, opone el Papa a la doctrina comunista la doctrina luminosa de la Iglesia; en la cuarta, indica los remedios y los medios que deben utilizarse para la salvación de la sociedad; en la última parte lanza una llamada a los ministros y auxiliares de la obra social de la Iglesia: los sacerdotes, los seglares, las organizaciones de acción católica y sus entidades auxiliares, las organizaciones profesionales, especialmente la de los obreros; apela también a todos los que tienen fe en Dios y recuerda a los políticos sus deberes urgentes. Finalmente, se dirige el Papa a los descarriados que se han dejado deslumbrar por el comunismo y concluye con un documento, publicado el día de la fiesta de San José, poniendo la gran acción de la Iglesia católica contra el comunismo ateo y materialista bajo la égida del poderoso Protector de la Iglesia San José, también obrero [78].

Después de esta condenación solemne, toda colaboración con los comunistas parecía excluida por parte de los católicos e incluso para todos aquellos que sienten la responsabilidad de salvaguardar los fundamentos espirituales de nuestra civilización. Era la denegación absoluta de la política de la «mano tendida», más de una vez ensayada,

---

[76] SOLZBACHER W., o. c.

[77] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 443, n.° 22.

[78] Para el estudio de este documento, cf. RICHARD (Mons.), *Le Pape et le communisme*, Brujas 1939

Cf., a propósito de los católicos progresistas en Francia, AUBERT R., *Le malaise des catholiques français et les leçons de l'histoire*, en «Revue Nouvelle», t. XV, n.os 6 y 7 (mayo y junio de 1952), pp. 511-520 y 624-631.

y que no es más que una maniobra disimulada para desarticular las organizaciones no comunistas. Para combatir eficazmente los excesos y los abusos del capitalismo no hay ninguna necesidad de dejarse explotar por el comunismo, de declararse su aliado en espera de convertirse en su víctima.

Hubo, sin embargo, en ciertos países, católicos que alimentaron todavía la vana esperanza de una coalición temporal con el comunismo y perdieron muchas energías esforzándose por interpretarlo en un sentido más aceptable.

Tal actitud de los católicos de los países satélites de la Rusia soviética tiene una explicación por las presiones que sufren. Pero no se comprende que los católicos de los países libres, a pesar de las advertencias de la jerarquía de la Iglesia y de las elocuentes lecciones de la experiencia, se dejen seducir todavía por las promesas del comunismo, y quieran a toda costa atribuirle la tarea histórica de la redención del proletariado. Para llegar a esta conclusión, admiten implícitamente algunas falsas identificaciones: identifican la salvación del mundo con la salvación de la clase obrera; ésta, la identifican con el movimiento obrero; además, no quieren admitir más movimiento obrero que el de inspiración marxista, el cual no tiene más expresión auténtica que la del movimiento comunista. Esta serie de deducciones gratuitas tiene por objeto defender la teoría de que el comunismo es el único que puede liberar el proletariado.

Otros católicos han adelantado la ingenua idea de que la redención de las almas no es posible antes de que los hombres se hayan liberado del yugo del capitalismo, y que, por lo tanto, es necesario, en primer lugar, concentrar todas las fuerzas en la reforma social antes que preocuparse prematuramente de la salvación de las almas. «Se equivocan estos católicos, promotores de un nuevo orden social, que sostienen: ante todo la reforma social; luego se pensará en la vida religiosa y moral de los individuos y de la sociedad. En realidad, no puede separarse el primer extremo del segundo, porque tampoco puede separarse este mundo del otro ni partir en dos partes al hombre, que es un ser vivo...» [79].

En sus mensajes de Navidad de 1954 y 1955, el Soberano Pontífice reafirmó claramente la imposibilidad de una conciliación o de una coexistencia entre el comunismo y el catolicismo. «Nos rechazamos el comunismo como sistema social, en virtud de la doctrina cristiana, y Nos debemos afirmar ante todo los fundamentos del derecho natural. Por esta misma razón, Nos rechazamos la opinión según la cual el cristiano tendría que mirar hoy al comunismo como un fenómeno o una etapa en la corriente de la historia, como un «momento» nece-

---

[79] Discurso de Pío XII a los trabajadores de Italia, 1 de mayo de 1953, «Documentation catholique», 1953, col. 785.

sario de la evolución de ésta y, por consiguiente, aceptarlo como si fuese decretado por la Providencia divina» [80].

Para poner fin a todas las dudas, la Iglesia ha unido a sus numerosas condenaciones doctrinales sanciones disciplinarias contra los fieles que apoyan y favorecen el comunismo. Transcribimos integralmente el texto del decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio del 1 de julio de 1949:

«Se han hecho a esta Suprema Congregación las preguntas siguientes:

»1. — ¿Está permitido inscribirse como miembro de un partido comunista o favorecerlo de alguna manera?

»2. — ¿Está permitido publicar, difundir o leer libros, revistas, periódicos y hojas volantes que sostengan la doctrina o la acción de los comunistas o suscribirse a ellos?

»3.— ¿Pueden ser admitidos a los sacramentos los fieles que, consciente y libremente, realizan los actos considerados de que hablan los números 1 y 2?

»4. — ¿Los fieles que profesan la doctrina materialista y anticristiana de los comunistas y, sobre todo, los que la defienden o la propagan incurren con pleno derecho, como apóstatas de la fe católica, en la excomunión especialmente reservada a la Santa Sede?

»Los Emmos. y Rvmos. Padres, encargados de la salvaguarda de la fe y de las costumbres, después de haber oído el parecer de los Rvdos. Consultores, han decretado, en la sesión plenaria del martes 28 de junio de 1949, que debía responderse:

»1. — Negativamente, pues el comunismo es materialista y anticristiano: aunque los jefes comunistas (los dirigentes) declaren, a veces, de palabra que no atacan a la religión, se muestran, de hecho, sea por su doctrina, sea por sus actos, hostiles a Dios, a la verdadera religión y a la Iglesia de Cristo.

»2. — Negativamente, pues todos estos escritos están condenados por el derecho (cf. c. 1399 del Derecho Canónico).

»3. — Negativamente, en conformidad con los principios ordinarios sobre la denegación de los sacramentos a los fieles que no están en disposiciones requeridas.

»4. — Afirmativamente» [81].

---

80 Mensaje de Navidad de 1955, «Documentation catholique», 1956, col. 13. Con respecto a los católicos «progresistas», léase:

a) AUBERT R., *La malaise des catholiques français et les leçons de l'histoire*, en «Revue nouvelle», t. XV, n.os 6 y 7 (mayo y junio de 1952), pp. 511-520 y 624-631; b) BIGO P., *Le progressisme*, París 1955; c) DE SOLAGES (Mons.), *Les postulats doctrinaux du progressisme*, Bruselas 1954; d) LEPP I., *Espoirs et dévoires du progressisme*, París 1956; e) SIMON P., *L'impossible alliance, Communisme et progressisme en face de la foi chrétienne*, París 1954; f) SUENENS (Mons.), *L'Église en état de mission*, Brujas 1955, pp. 25-51.

81 *Acta Apostolicae Sedis*, 2 de julio de 1949, p. 394. Cf. C.E.D., pp. 806-807.

El sentido de este decreto ha sido interpretado por el mismo Pío XII en su mensaje radiofónico a los participantes en la 73 Jornada Católica de Alemania, el 4 de septiembre de 1949. El anticomunismo de la Iglesia no está inspirado sino en la preocupación de salvaguardar las condiciones de la civilización humana. «Si recientemente se ha trazado una obligada línea de separación — para todos los católicos — entre la fe cristiana y el comunismo ateo, débese al mismo motivo, es decir, para levantar un dique con que salvar, no sólo a los trabajadores, sino a todos sin excepción, del marxismo que a Dios y a la religión les niega todo honor. Tal mandato nada tiene que ver con la oposición entre pobres y ricos, entre capitalistas y proletarios, entre poseedores y no poseedores. De lo que se trata únicamente es de salvar y purificar la religión y la fe cristiana, la libertad de obrar y, por lo tanto, la felicidad misma, la dignidad, los derechos y la libertad del hombre trabajador. Ciego sería, en verdad, quien — después de haber vivido los últimos decenios — no quisiera aún comprenderlo así» [82].

* * *

La lucha entre las dos ciudades, la de Dios y la de Satanás, parece alcanzar en nuestros días su punto culminante en el combate que se libra entre la Iglesia y el comunismo ateo. Están en juego los valores supremos de la humanidad, sus valores espirituales y morales. Ningún creyente, ningún hombre consciente de estos valores puede permanecer indiferente ante estas amenazas; ningún Estado puede permanecer con las manos cruzadas ante un movimiento que intenta la destrucción de la sociedad entera.

Mas el triunfo sobre el comunismo no se obtendrá únicamente con medidas anticomunistas. Si el comunismo, a pesar de todos sus errores y violencias, se presenta a los ojos de tantos millones de seres humanos como una mística de redención, es precisamente porque todos estos seres sienten necesidad de redención. La miseria injusta, la explotación social, las desigualdades excesivamente pronunciadas, son las verdaderas raíces del comunismo. Mientras éstas existan, subsistirá el comunismo a pesar de todas las medidas de represión. Tal es la advertencia que los papas no han cesado de repetir.

Tampoco los medios naturales, la prosperidad generalizada y la superioridad de las armas serán suficientes para librar al mundo del comunismo ateo. «Si el Señor no guarda la ciudad, en vano velará su guardián» (Ps 126). Cuando los apóstoles pidieron al Salvador por qué ellos no habían podido librar un endemoniado del espíritu maligno, el Señor les respondió: «No se les vence a semejantes demonios, sino por la oración y el ayuno». El mal que hoy azota a la huma-

---

82 C.E.D., p. 512, n.° 7.

nidad no podrá ser vencido más que por una cruzada santa y universal de oración y penitencia... [83].

El comunismo es un desafío al cristianismo; la falsa mística de redención no será vencida más que por la verdadera mística de la Redención; al comunismo del odio la Iglesia debe oponer su comunismo de amor.

Había ya invocado Pío XI, en la *Divini Redemptoris*, el auxilio de la Virgen Inmaculada, que antaño aplastó la cabeza de la antigua serpiente y fue desde entonces segura defensa e invencible «Auxilio de los Cristianos». Ella misma ha dado su respuesta a la humanidad angustiada en su mensaje de Fátima. A ella consagró Pío XII los pueblos de Rusia en su carta apostólica del 7 de julio de 1952. Que ella lleve el reino de su Hijo a las regiones donde ha sido venerada a lo largo de los siglos.

BIBLIOGRAFÍA

BLARDONE e.o., *Initiation économique et sociale*, Lyon 1954.
DE BIVORT DE LA SAUDÉE J., *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Tournai 1950.
LECLERCQ J., *Leçons de Droit naturel*, t. II, *La Politique ou l'État*, Lovaina 1929.
MESSNER Dr. J., *Die soziale Frage der Gegenwart*, Innsbruck [6] 1956.
Idem, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1950.
VAN GESTEL C., O. P., *Het Religieus Socialisme*, Lovaina 1953.
VILLAIN J., S. L., *L'enseignement social de l'Église*, París, t. I, 1953 (trad. española, Madrid 1957).
WELTY E., *Catecismo Social*, Herder, Barcelona, tomo I, 1956.
Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé, París 1954.
FANFANI A., *Cattolicismo e Protestantismo nella formazione storica del Capitalismo*, Milán 1944.
SALLERON L., *Les catholiques et le Capitalisme*, París 1951 (trad. esp., Valencia 1953).
DAUPHIN-MEUNIER A., *L'Église en face du Capitalisme*, París 1955.
COULET P., *Communisme et catholicisme*, París 1939 (trad. española, Buenos Aires 1945).
DESQUEYRAT, *Bilan spirituel du capitalisme*, París 1955.
BRUCCULERI A., *Il comunismo*, Roma 1946 (trad. esp., Madrid 1948).
LOMBARDI R., *Dottrina marxista*, Roma (trad. esp., Barcelona 1949).
MAC FADDEN C., *La filosofía del comunismo* (trad. esp., Madrid 1948).
GURIAN W., *Bolshevism*, Indiana 1952 (trad. esp., Madrid 1956).
SHEEN F., *Communism and the conscience of the West* (trad. esp.: *El comunismo y la conciencia occidental*, Buenos Aires 1951).
GUNDLACH, *Sguardi cattolici su questioni marxiste*, Roma 1945.
COMBES G., *L'Assaut contre le Christ au XXe. siècle. Les mystiques totalitaires de haine et de mort*, París 1948.
BAUDIN L., *El alba de un nuevo liberalismo*, Valencia 1957.
D'ARCY, MARTIN, *Comunismo y Cristianismo, Examen de la filosofía cristiana y la comunista en lo que atañe a la vida y al bienestar del hombre*, Barcelona 1958.
FRANCESCHI G. J., *Totalitarismos*, Buenos Aires 1945.

[83] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 455, n.° 59.

Capítulo IX

LA NUEVA CRUZADA

I. *LA RENOVACION MORAL, CONDICIÓN DE LA RESTAURACIÓN SOCIAL*

La idea fundamental de la doctrina social de la Iglesia y su misión esencial se hallan condensadas en esta consigna: para renovar el orden social es preciso renovar las almas. La renovación espiritual es la condición primordial de la reconstrucción social. «Si consideramos este asunto más diligente e íntimamente, claramente descubriremos que a esta restauración social tan deseada debe preceder la renovación profunda del espíritu cristiano, del cual se han apartado desgraciadamente tantos hombres entre los inclinados a los problemas y a las cosas económicas; de lo contrario, todos los esfuerzos serán estériles y el edificio se asentará no sobre roca, sino sobre arena movediza» [1].

En efecto, el desorden social se explica, en última instancia, por el abandono y la negación de las leyes universales de la moral, por la anarquía y el agnosticismo morales, como lo puso de relieve Pío XII en su encíclica *Summi Pontificatus*. Es verdad que la vida social ejerce, especialmente en nuestros días, una enorme influencia sobre el individuo; no es menos verdad, empero, que las fuerzas capaces de regenerarla tienen su origen en el alma y en la conciencia de las personas que son su punto de partida y su fin. Cuando las almas están saturadas de sentido social y de generosidad, de espíritu de justicia y de caridad, animarán las instituciones y los cuadros de la sociedad con este espíritu vivificador. Lo atestigua la historia desde los tiempos prehistóricos hasta nuestros días; la cultura está en relación directa con la plenitud de los valores religiosos y morales [2].

Toda reforma social debe, pues, comenzar por la reforma interior: el alma de todo apostolado es el apostolado del alma. Es el mensaje

[1] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 418, n.° 52.
[2] Prueba esta tesis toda la obra de DAWSON. Cf. O'CONNOR D., *The relation between religion and culture according to Christopher Dawson*, Montreal 1952.

por el que comienza el evangelio, la palabra del Precursor: Convertíos, es decir, cread en vosotros una nueva mentalidad y un corazón nuevo. Los angustiosos problemas que preocupan y turban nuestra generación no son únicamente de orden militar, económico, social o político, que brotan de la sed de dominio de ciertos grupos o de una carencia en nuestras instituciones económicas, sociales y políticas. «El mal está en nosotros...» Son ante todo problemas de orden moral, nacidos de la desvalorización de aquellos principios morales que deben regir todas las relaciones humanas.

Por eso Pío XII, en su célebre discurso de Navidad de 1942, movilizó a la humanidad y, de un modo especial, a la cristiandad para una nueva cruzada. «Acción y no lamentos: tal es la consigna de la hora presente; no lamentar lo que es o lo que fue, sino reconstruir lo que surgirá y debe surgir para bien de la sociedad. A los mejores y más selectos miembros de la cristiandad, animados por un entusiasmo de cruzados, toca reunirse en el espíritu de verdad, de justicia y de amor al grito de *¡Dios lo quiere!*, dispuestos a servir y a sacrificarse, como los antiguos cruzados. Si entonces se trataba de libertar la tierra santificada por la vida del Verbo de Dios encarnado, hoy se trata, si podemos expresarnos así, de una nueva expedición en la que hay que domeñar el mar de los errores del momento y de nuestra época, hasta libertar la tierra santa espiritual, destinada a ser la base y el fundamento de normas y leyes inmutables para construcciones sociales de sólida consistencia interior» [3].

Es un signo feliz esta convicción de la necesidad absoluta de la renovación moral que se manifiesta no sólo en los medios creyentes, sino en otros, y que los problemas morales se encuentren incluso en el primer plano de las preocupaciones de los grandes novelistas de nuestro tiempo. De esta convicción nacieron los movimientos como «The Sword of the Spirit» [4], que reúne a los cristianos de diferentes confesiones y el «Mouvement de Réarmement moral», llamado también el nuevo movimiento de Oxford, fundado por Frank Buchman en 1921, extendido al principio por los países anglosajones, y que hoy ha penetrado también en el continente europeo. Dios habla cuando el hombre escucha; Dios obra cuando el hombre obedece; las naciones se transforman cuando los hombres cambian. Éste es el programa de Buchman [5].

Al citar este movimiento, no intentamos en modo alguno recomendarlo a los católicos. De origen y de inspiración protestantes, hace

---

[3] C.E.D., p. 216, n.° 29.

[4] DAWSON C., *The judgment of the nations*, Nueva York 1942.

[5] BUCHMAN Fr., *Refaire le monde*, París 1951, y HOWARD P., *The world rebuilt, the true story of Frank Buchmann and the men and women of moral rearmament*, Londres 1951. En la obra de monseñor SUENENS, *Que faut-il penser du réarmement moral?*, Bruselas 1953, puede leerse un resumen objetivo de este movimiento y la justificación de la negativa de la Iglesia.

caso omiso de la misión de la Iglesia en la obra de salvación y se basa únicamente en un pietismo subjetivo. Varios obispos han puesto a sus fieles sobre aviso acerca del M.R.M.

II. *ESTA RENOVACIÓN MORAL EXIGE EL RETORNO A LAS NORMAS ESTABLES DE LA MORALIDAD, ES DECIR, A LAS REGLAS DE LA LEY NATURAL*

Dios ha inscrito las leyes fundamentales de la vida humana, personal y social, en el corazón de los hombres. Desde el momento en que se abandonan estas leyes, expresión fiel del orden de los seres y de sus finalidades, quedan en manos del arbitrio de una moral puramente utilitaria o de un derecho puramente positivo. El que abandona la roca de la ley natural, es arrastrado por la corriente del río. Escuchemos a Pío XI: «Es una nefasta característica del tiempo presente querer desgajar no solamente la doctrina moral, sino los mismos fundamentos del derecho y de su aplicación, de la verdadera fe en Dios y de las normas de la revelación divina. Fíjase aquí Nuestro pensamiento en lo que se suele llamar *derecho natural*, impreso por el dedo mismo del Creador en las tablas del corazón humano, y que la sana razón humana no obscurecida por pecados y pasiones es capaz de descubrir. A la luz de las normas de este derecho natural puede ser valorado todo derecho positivo, cualquiera que sea el legislador, en su contenido ético, y consiguientemente en la legitimidad del mandato y en la obligación que importa de cumplirlo. Las leyes humanas que están en oposición insoluble con el derecho natural adolecen de un vicio original, que no puede subsanarse ni con las opresiones ni con el aparato de fuerza externa. Según este criterio se ha de juzgar el principio: "Derecho es lo que es útil a la nación". Cierto que a este principio se le puede dar un sentido justo, si se entiende que lo moralmente ilícito no puede ser jamás verdaderamente ventajoso al pueblo. Hasta el antiguo paganismo reconoció que, para ser justa, esta frase debía ser traspuesta y decir: *Nada hay que sea ventajoso si no es al mismo tiempo moralmente bueno; y no por ser ventajoso es moralmente bueno, sino que, por ser moralmente bueno, es también ventajoso* (CICERÓN, *De Officiis*, 3, 30). Este principio, descuajado de la ley ética, equivaldría, por lo que respecta a la vida internacional, a un eterno estado de guerra entre las naciones; además, en la vida nacional, pasa por alto, al confundir el interés y el derecho, el hecho fundamental de que el hombre como persona tiene derechos recibidos de Dios, que han de ser defendidos contra cualquier atentado de la comunidad que pretendiese negarlos, abolirlos o impedir su ejercicio. Despreciando esta verdad se pierde de vista que, en último término,

el verdadero bien común se determina y se conoce mediante la naturaleza del hombre con su armónico equilibrio entre derecho personal y vínculo social, como también por el fin de la sociedad, determinado por la misma naturaleza humana. El Creador quiere la sociedad como medio para el pleno desenvolvimiento de las facultades individuales y sociales; y así, de ella tiene que valerse el hombre, ora dando, ora recibiendo, para el bien propio y el de los demás. Hasta aquellos valores más universales y más altos que solamente pueden ser realizados por la sociedad, no por el individuo, tienen, por voluntad del Creador, como fin último el hombre, así con su desarrollo y perfección natural y sobrenatural. El que se aparte de este orden conmueve los pilares en que se asienta la sociedad y pone en peligro la tranquilidad, la seguridad y la existencia de la misma» [6].

En la encíclica *Summi Pontificatus*, Pío XII vuelve de nuevo sobre esta idea: «Ante todo es cierto que la raíz profunda y última de los males que deploramos en la sociedad moderna es el negar y rechazar una norma de moralidad universal, así en la vida individual como en la vida social y en las relaciones internacionales; el desconocimiento, en una palabra, tan extendido en nuestros tiempos, y el olvido de la misma ley natural, la cual tiene su fundamento en Dios, creador omnipotente y padre de todos, supremo y absoluto legislador, omnisciente y justo juez de las acciones humanas. Cuando se reniega de Dios, queda también sacudida toda base de moralidad, se ahoga, o al menos se apaga notablemente, la voz de la naturaleza, que enseña, aun a los ignorantes, lo que es bueno o malo, lícito o ilícito, y hace sentir la responsabilidad de las propias acciones ante un Juez supremo» [7].

Únicamente sobre la base de esta ley natural, inscrita en el corazón de todo hombre y, por tanto, universalmente válida, se puede edificar un orden universal moral y jurídico, cuyos principios inconmovibles se adaptan a todas las formas de la sociedad y de la cultura humanas [8].

III. *DIOS, FUNDAMENTO INDISPENSABLE DEL ORDEN MORAL*

«Dios o nada» [9]. El orden moral no encuentra estabilidad, justificación ni fuerza obligatoria más que en la noción de Dios, legislador y juez supremo. La negación de Dios entraña evidentemente la negación de una moral universal y estable. El agnosticismo moral, la secularización de la cultura humana conduce a su disgregación. «Sobre la fe en Dios, genuina y pura, se funda la moralidad del género humano. Todos los intentos de separar la doctrina del orden moral de la base granítica de la fe, para reconstruirla sobre la arena movediza de normas humanas, conducen, pronto o tarde, a los individuos y a las naciones a la decadencia moral. El necio que dice en su corazón: *No hay Dios,* se encamina a la corrupción moral» [10].

[6] Pío XI, *Mit brennender Sorge*, C.E.D., pp. 149-150, n.° 28.
[7] Pío XII, *Summi Pontificatus*, C.E.D., pp. 162-163, n.° 14.
[8] MESSNER J., *Das Naturrecht*, Innsbruck 1950.
[9] SERTILLANGES D., O. P., *Dieu ou rien*, 2 vols., París.

Nuestra civilización debe su inspiración y fecundidad a la doctrina de Cristo, transmitida por la Iglesia. El ocaso de esta civilización es el resultado de la descristianización y de la secularización de los pueblos: «La negación de la base fundamental de la moralidad tuvo en Europa su raíz originaria en haberse separado de la doctrina de Cristo, cuya depositaria y maestra es la Cátedra de Pedro; doctrina que, en otro tiempo, dio cohesión espiritual a Europa, cuando, educada, ennoblecida y civilizada por la Cruz, llegó a tal grado de progreso civil, que se hizo maestra de otros pueblos y de otros continentes. Pero, al abandonar el magisterio infalible de la Iglesia, no pocos hermanos separados llegaron hasta negar el dogma central del Cristianismo, la divinidad del Salvador, acelerando así el proceso de disolución espiritual.

»Narra el sagrado Evangelio que, cuando Jesús fue crucificado, *las tinieblas invadieron toda la superficie de la tierra:* símbolo espantoso de lo que sucede y sigue sucediendo espiritualmente dondequiera que la incredulidad, ciega y orgullosa de sí, ha excluido a Cristo de la vida moderna, especialmente de la vida pública, y con la fe en Cristo, ha sacudido también la fe en Dios. Los valores morales según los cuales en otros tiempos se juzgaban las acciones privadas y públicas, han caído, por consecuencia, como en desuso; y el tan decantado laicismo de la sociedad, que ha hecho cada vez más rápidos progresos, sustrayendo el hombre, la familia y el Estado al influjo benéfico y regenerador de la idea de Dios y de la enseñanza de la Iglesia, ha hecho reaparecer, hasta en regiones donde por tantos siglos brillaron los fulgores de la civilización cristiana, las señales cada vez más claras, cada vez más distintas, cada vez más angustiosas, de un paganismo corrompido y corruptor: *Doquier se extendieron las tinieblas, después que crucificaron a Jesús*» [11].

[10] Pío XI, *Mit brennender Sorge*, C.E.D., p. 149, n.° 27.
[11] Pío XII, *Summi Pontificatus*, C.E.D., p. 163, n.° 15. La obra entera de DAWSON ilumina esta comprobación: toda civilización se funda sobre fuerzas religiosas. Su ocaso lleva consigo la decadencia. Cf. e. o., *Progress and Religion*, Londres 1934; *Religion and the modern State*, Londres 1935, y la obra citada de O'CONNOR.

IV. *LA RENOVACIÓN ESPIRITUAL, MISIÓN PROPIA DE LA IGLESIA*

«La reeducación de la humanidad, si se quiere que sea efectiva, tiene que ser ante todo espiritual y religiosa; por tanto, debe partir de Cristo como de su fundamento indispensable, ha de realizarse por la justicia y ha de coronarse por la caridad. Llevar a cabo esta obra de regeneración, adaptando sus medios a las nuevas condiciones de los tiempos y a las nuevas necesidades del género humano, es el oficio esencial y materno de la Iglesia» [12]. La Iglesia actual está atormentada por la conciencia de esta misión y este tormento es la prueba de la acción del Espíritu Santo en ella.

Todas las encíclicas nos transmiten el eco de esta solicitud. En la *Rerum Novarum* asignó León XIII a la Iglesia su misión en el orden social: lograr el acercamiento y la reconciliación de las clases por su doctrina de justicia y de caridad, educar las almas e impregnar la sociedad de un nuevo espíritu; mejorar la suerte de los desgraciados por su acción y sus instituciones sociales y caritativas. Consagra Pío XI la última parte de su *Quadragesimo Anno* a la acción renovadora de la moral. En la encíclica *Mit brennender Sorge* repite que la salvación se obtiene sólo por una unión más estrecha entre el apostolado y la perfección interior: «Toda reforma genuina y duradera ha tenido propiamente su origen en el santuario, en hombres inflamados e impulsados por amor de Dios y del prójimo; los cuales, gracias a su gran generosidad en corresponder a cualquier inspiración de Dios y a ponerla en práctica ante todo en sí mismos, profundizando en humildad y con la seguridad de quien es llamado por Dios, llegaron a iluminar y renovar su época» [13]. En los comienzos de la segunda guerra mundial, escribió Pío XII estas palabras, que trágicamente han confirmado los acontecimientos de la postguerra: «...la salvación de los pueblos no viene de los medios externos, de la espada, que puede imponer condiciones de paz, pero no crea la paz. Las energías que deben renovar la faz de la tierra tienen que proceder del interior, del espíritu... Sentimos un íntimo consuelo y un gozo celestial... al observar en todas las regiones del mundo católico evidentes señales de un espíritu que valerosamente arrostra las gigantescas tareas de la época actual, y que con generosidad y decisión se afana por juntar en fecunda armonía su primer y esencial deber de la propia santificación con la actividad apostólica para acrecentar el reino de Dios» [14].

[12] Ibid., C.E.D., pp. 172-173, n.os 29-30.
[13] C.E.D., p. 146, n.º 18.
[14] C.E.D., pp. 172-173, n.os 29 y 30.

No solamente los hijos de la Iglesia, sino también otros, comprenden ahora, después de tantas experiencias dolorosas, que ella está en posesión del secreto del renacimiento espiritual y hacia ella vuelven sus ojos: «Enseñados precisamente por el doloroso fracaso de los procedimientos humanos para alejar las tempestades que en su torbellino amenazan arrollar la civilización, con renovada esperanza muchos dirigen su mirada a la Iglesia, roca de la verdad y del amor, a esta Cátedra de Pedro, que, saben ellos muy bien, puede devolver al género humano aquella unidad de doctrina religiosa y de código moral que en otros tiempos dio consistencia a las relaciones pacíficas entre los pueblos.

»Unidad a la que miran con ojos de nostálgica añoranza tantos hombres responsables de la suerte de las naciones, los cuales experimentan diariamente cuán vanos son los medios en los que un día cifraran su confianza; unidad ansiada por las multitudes tan numerosas de Nuestros hijos que invocan diariamente al Dios de paz y de amor; unidad anhelada por tantos espíritus nobles, alejados de Nos, que, en su hambre y sed de justicia y de paz, vuelven sus ojos a la sede de San Pedro, esperando su dirección y consejo.

»Todos ellos reconocen en la Iglesia católica la solidez dos veces milenaria de las normas de fe y de vida, la inconmovible firmeza de la Jerarquía eclesiástica, que, unida al Sucesor de Pedro, se prodiga iluminando las mentes con la doctrina del Evangelio, guiando y santificando a los hombres; Jerarquía que es generosa y maternalmente condescendiente con todos, pero firme también cuando, aun a costa de tormentos o del martirio, tiene que pronunciar el: *Non licet*» [15].

El célebre historiador inglés Toynbee ha demostrado esta misión social de la cristiandad, cuando escribe: «Buscar a Dios es ya de por sí una acción social. Puesto que el amor de Dios se ha manifestado operante en el mundo mediante la redención de la humanidad por Cristo, los esfuerzos del hombre para configurarse con Dios serán esfuerzos para seguir el ejemplo de Cristo mediante el sacrificio de sí mismo para la redención del prójimo... Es evidente que, en la Iglesia militante sobre la tierra, los intereses sociales de las sociedades profanas serán realizados por vía supererogatoria, con un éxito mayor cual no fueron realizados o jamás se realizarán en una sociedad profana que no tiene en cuenta más que estos intereses y nada más elevado. En otras palabras, el progreso espiritual de las almas individuales en esta vida llevará consigo un progreso social mayor que cualquier otro conseguido por otros medios» [16].

[15] Ibid., C.E.D., pp. 175-176, n.º 34.
[16] *Civilisation on Trial*, Londres [2]1949, pp. 246-247.

V. *LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LOS CATÓLICOS*

Dirigiéndose a los fieles, decía Pío XI: «...con la ayuda de Dios, tenemos en nuestras manos la suerte de la familia humana». En unos tiempos como los nuestros, los hijos de la Iglesia deben ser más que nunca «la luz del mundo y la sal de la tierra»; sobre todo en aquel terreno en que se libran los combates más violentos y donde el reino de Dios sufre violencia: el orden social o internacional. La esperanza del mundo descansa, en suma, en una selección de fieles que deberán ser los mensajeros de la nueva unidad.

Para cumplir con su misión providencial, los católicos han de ser, más que en el pasado, versados en la doctrina social de la Iglesia; también debe ser estudiada y difundida en todos los medios sociales, y la prensa católica puede contribuir ampliamente a esta obra [17]. «Pero es preciso que esta doctrina se realice cada vez más en la práctica de la vida, conforme al aviso del apóstol Santiago: *Sed... obradores de la palabra, y no tan sólo oidores, engañándoos a vosotros mismos*» [18].

A) La misión de los sacerdotes

Les incumbre, en este orden, una misión especial, sobre la que los papas insisten vivamente. Resumimos sus directrices:

1. — Estudio sólido de los problemas sociales a la luz de la doctrina social de la Iglesia; este deber incumbe en primer término a los dirigentes eclesiásticos de las obras sociales [19].

2. — Formación de seglares para el apostolado social por las obras y las instituciones de enseñanza y educación, sin olvidar las obras de formación sobrenatural, como los retiros.

3. — Solicitud pastoral para con los obreros y ejemplo luminoso de una vida humilde, pobre, desinteresada [20].

4. — Adaptación del apostolado a las circunstancias de la vida moderna [21].

Nadie niega ya en este momento que los sacerdotes, para estar en condiciones de cumplir con su función social, necesitan, además de su formación filosófica y teológica, una iniciación en los métodos y resultados de la sociología religiosa, de la filosofía social y de la enseñanza social de la Iglesia. Su preocupación principal debe ser formar apóstoles seglares en todos los medios y dotarles, no sólo de conocimientos sociales, sino también de un espíritu sobrenatural intenso. En su predicación y en su acción pastoral deberán buscar, dentro de la fidelidad a las directrices de la Jerarquía, nuevos caminos, mejor adaptados a las condiciones actuales de la vida. Hay numerosas iniciativas y experiencias apostólicas como la de los sacerdotes misioneros del trabajo, de la Misión interna, de los «Hermanitos de Jesús», fundados por Ch. de Foucauld [22]. Paralelamente a este trabajo pastoral se desarrolla en el estudio de la teología dogmática y moral gran interés por el aspecto social de las verdades reveladas [23]. Así se va consiguiendo, en profundidad y en extensión, el acrecentamiento de la conciencia social en el Cuerpo místico de Cristo.

[17] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., pp. 453-454, n.os 55-56.
[18] Ibid. C.E.D., p. 448, n.° 39.
[19] La obra clásica sobre esta materia es la de Rutten G.-C., *Manuel d'étude et d'action sociales à l'usage du jeune clergé*, Lieja [2]1945, que sólo alcanza el tomo 1.°: *Les études*.
[20] Cf. Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. n.° 63.
[21] De Coninck, S. I., *Problèmes de l'adaptation en apostolat*, Tournai; además, el informe de la jornada sacerdotal y de la sesión de estudio sacerdotal como resultado del congreso mundial de la J.O.C., *Jocisme et Clergé*, sept. 1950.

B) Los seglares católicos

No hay duda posible: el apostolado social es una forma apropiada para el apostolado seglar; cuando se ejerce bajo la dirección de la jerarquía, es una forma de acción católica, en el sentido propio de la palabra. En efecto, el terreno de la acción social pertenece, de por sí, al orden temporal y forma parte, por tanto, del campo de trabajo de los seglares: es el terreno de la vida familiar y profesional, de las estructuras y de los cuadros sociales, de los que son, en primer término, responsables los seglares y en el que están llamados a vivir y a defender su fe. Por otra parte, precisamente este terreno ha sido invadido por el neopaganismo. Podemos comprobar, en efecto, en los países de vieja civilización cristiana como el nuestro, esta situación paradójica que monseñor Poels ha descrito en un discurso célebre: por un lado, la Iglesia con sus numerosas instituciones mejor organizadas que nunca; por el otro, asistimos a una descristianización progresiva de la vida social. La Iglesia se encuentra como un islote perdido en medio del oleaje. Mas los seglares católicos tienen acceso a este mundo secularizado: deben ser sus apóstoles: «Como en otras épocas de la historia de la Iglesia, hemos de enfrentarnos con un mundo que en gran parte ha recaído casi en el paganismo. Si han de volver a Cristo esas clases de hombres que le han negado, es necesario escoger de entre ellos mismos y formar los soldados auxiliares de la Iglesia que los conozcan bien y entiendan sus pensamientos y deseos, y puedan penetrar en sus corazones suavemente con una caridad fraternal. Los

[22] a) Brouwers J., *Nieuwe wegen in de zielzorg*, Amberes 1955; b) Voillaume R., *Au coeur des masses, La vie religieuse des Petits Frères de Charles Foucauld*, París 1952; c) Kothen R., *Prêtres-Ouvriers, Documents et témoignages*, Lieja 1946.
[23] De Lubac H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, París 1938; Thils G., *Théologie et réalité sociales*, Tournai 1952; Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, t. III, Munster [2]1953.

primeros e inmediatos apóstoles de los obreros han de ser obreros; los apóstoles del mundo industrial y comercial, industriales y comerciantes» [24].

Las organizaciones seglares, llamadas a cooperar en este apostolado social según las directrices de Pío XI en *Divini Redemptoris* [25], son:

1. — Las organizaciones de Acción Católica: «En efecto, la Acción Católica es también apostolado social en cuanto tiende a difundir el reino de Jesucristo, no sólo en los individuos, sino también en las familias y en la sociedad».

2. — Las organizaciones de los medios sociales y las organizaciones profesionales de obreros, agricultores, ingenieros, médicos, patronos, estudiantes, etc. Recordemos las páginas que hemos consagrado en el capítulo VI a la misión apostólica de nuestras organizaciones de clase. Se recordará que aquí piensa el Papa en los obreros que, en recompensa, sin duda, a su fidelidad, a veces heroica en estos tiempos difíciles, han recibido una misión tan alta y tan ardua. En la encíclica *Quadragesimo Anno*, Pío XI ya había saludado con gozo profundo «las falanges compactas de jóvenes trabajadores cristianos que se yerguen a la llamada de la gracia divina y alimentan la noble ambición de reconquistar para Cristo el alma de sus hermanos». ¿Quién no piensa en la fecunda actividad de la J.O.C.? Con idéntica fruición saluda el Papa a los dirigentes de las organizaciones obreras para adultos y a los jóvenes a quienes su talento o su fortuna les destina a ocupar muy pronto un lugar distinguido en la dirección de la vida social.

El apostolado seglar ha adquirido especial significación en la vida de la Iglesia militante de nuestros días [26]. Para responder a su misión y a las esperanzas depositadas en él, debe consagrarse en particular al restablecimiento del reino social de Cristo rey.

En su Mensaje de Navidad de 1954, Pío XII lanzó una llamada patética sobre la responsabilidad social de todos los cristianos, clérigos y seglares:

«A todos cuantos se hallan en posesión de la verdad querríamos Nos preguntar, antes de que lo haga el eterno Juez, si han hecho fructificar el talento, de modo que merezcan oir la invitación del Señor a entrar en el gozo de su paz. ¡Cuántos, aun tal vez sacerdotes y seglares católicos, tendrían que sentir el remordimiento de haber enterrado en su propio corazón éste y otros bienes espirituales, o por su indolencia o por su insensibilidad ante las miserias humanas! De

[24] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., p. 423, n.º 58.

[25] Cf. C.E.D., pp. 456 y ss.

[26] Varios discursos de Pío XII se ocupan de este apostolado, entre otros los de 20 de marzo de 1948, 3 de mayo de 1951 y, especialmente, su discurso al primer congreso mundial de apostolado seglar de 15 de octubre de 1951. Véase también: a) ERMECKE G., *Das Sozial Apostolat, Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung*, Paderborn 1952; b) PHILIPS G., *De Leck in de Kerk*, Lovaina 1952; c) CONGAR Y., O. P., *Jalons pour une théologie du laïcat*, París 1953 (trad. esp. Madrid 1955).

una manera particular se harían culpables si permitiesen que el pueblo quede casi sin pastores, mientras el enemigo de Dios, valiéndose de su poderosa organización, hace estragos en las almas que carecen de formación suficientemente sólida en la verdad. Asimismo responsables serían esos sacerdotes y seglares si el pueblo no experimentarse y no recibiese del amor cristiano la ayuda activa que manda la voluntad divina. Ni cumplirían con su deber los sacerdotes y seglares que cerrasen voluntariamente los ojos y la boca ante las injusticias sociales que están presenciando, dando así ocasión a ataques injustos contra la capacidad social del cristianismo y contra la eficacia de la doctrina social de la Iglesia, que, gracias a Dios, ha dado de ello tantas y tan manifiestas pruebas, aun en estos últimos decenios. Donde esto tuviese lugar, recaería también sobre ellos la responsabilidad de que grupos de jóvenes, y aun de pastores de almas, se dejasen arrastrar, en algún caso, a radicalismos y progresismos erróneos.

»Consecuencias más graves causaría al orden social, y también al político, la conducta de los cristianos — ya sean de condición elevada o humilde, ya gocen de mayor o menor bienestar — que no se resolviesen a reconocer y observar sus obligaciones sociales en el manejo de sus negocios económicos. Todo el que no esté dispuesto a ajustar debidamente al bien común el uso de los bienes privados, ya sea libremente conforme a la voz de su conciencia, ya también mediante formas organizadas de carácter público, contribuye, en cuanto de él depende, a impedir la indispensable preponderancia del impulso y de la responsabilidad personal en la vida social» [27].

VI. ¡SOLÍCITOS POR GUARDAR LA UNIDAD! [28]

Es la llamada frecuente y apremiante de nuestros papas en todos sus discursos.

¡Qué espectáculo tan descorazonador el de las disensiones entre los miembros del Cuerpo místico de Cristo, entre los hijos de una misma Iglesia a quienes unen lazos tan fuertes e intereses tan elevados y que se ven obligados, en este momento, a defender el patrimonio de la civilización cristiana contra un enemigo común! Estas disensiones, fútiles en sus causas, son siempre trágicas en sus consecuencias: el adversario las explota, las envenena para lanzar a los católicos unos contra otros. «Los que trabajan en aumentar las disensiones entre los católicos se cargan ante Dios y ante la Iglesia con una terrible responsabilidad.»

[27] C.E.D., p. 1631, n.os 19 y 20.

[28] Cf. FELTIN (Card.), *L'unité dans l'Église*, carta pastoral de cuaresma, 1952, «Documentation catholique» 1952, col. 401-416.

Ante el frente unido de los comunistas, mantenido por una disciplina inhumana, los católicos deben oponer un frente común, cuya unidad está cimentada, exteriormente, en la sumisión voluntaria a la Iglesia e, interiormente, en la caridad, que es el vínculo de la perfección y que opera la concordia en el mismo espíritu.

Esta unidad de los católicos debe manifestarse, mucho más que en lo pasado, en el orden internacional. La cooperación internacional es el deber urgente de esta hora. Por otra parte, un católico, hijo de la Iglesia universal, debe pensar y obrar según las dimensiones del reino de Dios sobre la tierra y en conformidad con la extensión de la caridad: para él todos los hombres son hermanos y el universo entero es el reino de Cristo [29]. La estrechez de alma y el particularismo son pecados capitales en la vida católica. «Únanse, pues, todos los hombres de buena voluntad, cuantos quieren combatir, bajo la dirección de los pastores de la Iglesia, la batalla del bien y de la paz de Cristo; todos, bajo la guía y el magisterio de la Iglesia, según el talento, fuerzas o condiciones de cada uno, se esfuercen en contribuir de alguna manera a la cristiana restauración de la sociedad que León XIII auguró en su inmortal encíclica *Rerum Novarum;* no miren a sí mismos, ni a sus propios intereses, sino a los de Jesucristo; no pretendan imponer sus propios pareceres, antes estén dispuestos a deponerlos, por buenos que parezcan, si el bien común lo exige; para que, en todo y sobre todo, Cristo reine, Cristo impere, a quien se debe el honor, la gloria y el poder para siempre» [30].

VII. *LA VICTORIA QUE VENCE AL MUNDO: LA FE*

Los tiempos actuales imponen una ruda tarea a los ciudadanos del reino de Dios. ¿Han tropezado alguna vez con problemas tan críticos y complejos como los de nuestra época? La conciencia de la gravedad de esta labor no debe, sin embargo, turbarnos: el cristiano, unido a Dios por la gracia, participa de la fuerza y de la paz de Dios. Encuentra en el altar y en el santuario las energías que necesita para los combates externos. Sabe que con su fe posee el secreto del triunfo sobre el mundo: «Quien no vive verdadera y sinceramente según la fe que profesa, no podrá sostenerse mucho tiempo hoy, cuando tan fuerte sopla el viento de la lucha y de la persecución, sino que será arrastrado miserablemente por este nuevo diluvio que amenaza al mundo; y así, mientras se labra su propia ruina, expondrá también a ludibrio el nombre de cristiano...» Pero el que vive de su fe descubre

[29] Discurso de Pío XII del 23 de julio de 1952, C.E.D., pp. y ss.
[30] Pío XI, *Quadragesimo Anno*, C.E.D., pp. 424-425, n.° 59.

sus fuerzas vivas. «Levantando la mirada, Nuestra fe ve los nuevos cielos y la nueva tierra de que habla el primer predecesor Nuestro, San Pedro. Mientras las promesas de los falsos profetas se resuelven en sangre y lágrimas, brilla con celestial belleza la gran profecía apocalíptica del Redentor del mundo: *He aquí que Yo renuevo todas las cosas*» [31].

BIBLIOGRAFÍA

BOUHY J., e. o., *Problèmes de l'Église en marche*, t. II, *Communautés humaines, Communautés chrétiennes*, Bruselas 1949.
CARTON DE WIART (Mons.), e o., *Problèmes de l'Église en marche*, t. I, *La Christianisation du Prolétariat*, Bruselas 1948.
BROUWERS J., *Nieuwe wegen in de zielzorg*, Amberes 1955.
DE CONINCK L., *Adaptation des méthodes en apostolat*, Tournai 1949.
DE SMET A., e. o., *Ontkerstening en Herkerstening van de Arbeiders*, Amberes 1950.
DESQUEYRAT A., S. I., *La crise religieuse des temps nouveaux*, París 1955.
LIÉNART (Card.), e. o., *Structures sociales et Pastorale paroissiale*, informe del Congreso de Lille, 1948.
RUTTEN G.-C., O. P., *Manuel d'étude et d'action sociales*, Lieja 1945.
Jocisme et clergé, Bruselas 1951.
État présent de la Sociologie religieuse, número extraordinario de "Lumen Vitae", III Conferencia internacional de Sociología religiosa, organizada por el Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut, Bruselas 1951.
Directoire pour la pastorale des sacrements, París 1951.
Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé, París 1954.
CROIZIER, *Pour faire l'avenir*, París; trad. española, Barcelona 1936.
LOMBARDI R., *Per un mondo nuovo*, Roma 1952; trad. española, Barcelona 1952.
LA PIRA G., *Nostra vocazione sociale*, Florencia 1944; trad. esp., Buenos Aires 1953.
ARBOLEYA MARTÍNEZ M., *Técnica del apostolado popular. Ante la apostasia de las masas*, Barcelona 1946.

REPERTORIO GENERAL DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

BLARDONE G., e. o., *Initiation économique et sociale*, París 1954.
Íd., *Initiation civique*, París 1956.
CLÉMENT M., *L'économie sociale selon Pie XII*, 2 vols., París 1956.
DAUPHIN-MEUNIER A., *La doctrine économique de l'Église*, París 1950; trad. española, Valencia 1952.
GOUX A., *Vers un ordre social humain*, París 1948; trad. española, Barcelona 1953.
GUITTON H., *Le Catholicisme social*, París 1945.
MESSNER J., *Die soziale Frage*, Innsbruck [6] 1956.
Íd., *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1950.

[31] Pío XI, *Divini Redemptoris*, C.E.D., p. 449, n.° 43, y 401, n.° 82.

Von Nell-Breuning O., S. I., y Sacher Dr. H., *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, cuaderno 1, *Zur christlichen Gesellschaftslehre*, Friburgo de Brisgovia 1947; cuaderno 2, *Zur christlichen Staatslehre*, ibid. 1948; cuaderno 3, *Zur sozialen Frage*, ibid 1948.
Villain J., S. I., *L'enseignement social de l'Église*, 3 vols., París 1953-1954; trad. española, Madrid 1957.
Welty E., O. P., *Catecismo Social*, Herder; t. I, "Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social", Barcelona 1956; t. II, "La constitución del orden social", Barcelona 1957.
Unión Internacional de Estudios Sociales: a) *Code social, Esquisse de la doctrine sociale catholique*, Bruselas [3] 1948; b) *Code de morale internationale*, Nueva síntesis, Bruselas 1948; c) *Code familial, Synthèse doctrinal*, Bruselas 1950. Publicados en español, Santander 1954.
Informes de las Semanas sociales de Francia, publicados en Lyon, y las Semanas sociales de España, publicados en Madrid.
Sturzo L., *La Società, sua natura e leggi*, Bérgamo 1949.
Spiazzi, *Orizzonti sociali della Chiesa*, Roma 1951.
Brucculeri, *Le dottrine sociali del Cattolicismo*, Roma.
Civardi L., *Il nuovo ordine sociale*, Roma; trad. española, Madrid 1952.
Steven P., *Eléments de Morale sociale*, Tournai; trad. española, Madrid 1956.
Guerry, *La Doctrine sociale de l'Église*, París 1957.
Llovera J. M.-Boix Selva E. M., *Tratado de Sociología cristiana*. Barcelona 1953.
Yurre G., *Lecciones de Filosofía social*, Vitoria 1949.
Azpiazu J., *Fundamentos de Sociología económico-cristiana*, Madrid 1949.
Íd., *Las Directrices sociales de la Iglesia Católica*, Madrid 1950.
Vila Creus P., *Manual de Orientaciones sociales*, Madrid 1957.
Pallas-Vilaltella, *La Doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1941.
Pitarque F., *Curso de sociología pontificia*, Barcelona 1953.
Koch A.-Sancho A., *Docete*. VI. *El hombre en la vida social*, Herder, Barcelona 1955.
Chenon E., *El papel social de la Iglesia*, Méjico 1946.

ÍNDICE DE AUTORES

BERNHARD HÄRING

FUERZA Y FLAQUEZA DE LA RELIGIÓN

14,4 × 22,2 cm. 472 páginas. Edición en rústica y en tela

El autor aborda en esta obra cuestiones muy debatidas acerca de la sociología de la religión, es decir, acerca de las relaciones recíprocas entre religión y el sistema de fuerzas sociales. Este problema se plantea por cada una de las tendencias ideológicas conforme al carácter de éstas: el marxismo, para el cual la religión no es más que la superestructura variable de las relaciones económicas; el liberalismo, con su dogma fundamental de que «la religión es asunto de índole privada»; el existencialismo, que relega la religión al lugar de simple decisión de la conciencia; el luteranismo, que actualmente está reflexionando con mayor seriedad que nunca si se atreverá a salir de su intimidad; el catolicismo, que siente la necesidad de desembarazarse de formas de cultura ya caducas.

Todo aquel que lea esta obra, sentirá clavársele en su conciencia esta punzante pregunta: «¿Somos los cristianos realmente la sal de la tierra?»

El autor camina al mismo paso que la progresiva Iglesia, la cual se halla penetrada de un nuevo sentido, el de contemplar las realidades cara a cara, sin hacerse ilusiones de ningún género, poseída de una nueva pasión cual es la de encarnarse en las relaciones sociales a modo de «cuerpo social de Cristo» (Pío XII), no porque sucumba a la tentación de poder, sino por un amor exteriorizado hacia el mundo, consciente de la «divina paradoja», la victoria en la flaqueza, la victoria de aquellos que, como San Pablo, quieren «hacerse todo para todos».